قیاتِ اجتماعیہ اور اُس کا فلسفہ

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی

ادارہ ثقافتِ اسلامی

اخلاقیاتِ اجتماعیہ
اور
اُس کا فلسفہ

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی

مُرتّبہ مُحمّد خالد فاروقی

مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی

مطبوعات اشاعتِ اسلام ٹرسٹ ۱۰۴۱

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ
©اشاعت اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ) دہلی

نام کتاب	اخلاقیاتِ اجتماعیہ اور اس کا فلسفہ
از	سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ
مرتب	محمد خالد فاروقی
ناشر	مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۳۵۳، چتلی قبر، دہلی ۶
صفحات	۱۴۰

اشاعت :

بارِ اوّل — جنوری سنہ ۱۹۹۳ء — ۱۰۰۰

قیمت : -/۱۳ روپے

ISBN 81-7292-062-8

مطبوعہ

روبی آفسٹ پرنٹنگ پریس دہلی ۶

فہرست مضامین

انتساب	۴
عرضِ مرتّب	۵
مقدّمہ	۹
اخلاقیات کا موضوع	۱۹
نظامِ اخلاق	۴۰
اخلاقی قوانین اور ان کی ماہیّت	۴۷
محاسنِ اخلاق	۷۲
معائبِ اخلاق	۸۷
شیرازۂ اجتماعی کی اخلاقی ترکیب	۱۱۴
عناصرِ ترقّی	۱۲۶

اِنتساب

اُن ادیبوں، صحافیوں اور اہلِ قلم
کے نام
جو تحریکِ اسلامی کے پیغام کو دُنیا
کے گوشے گوشے تک پہنچانے
اور
مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے
افکار کو عام کرنے کی جدّوجہد کر رہے ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتّب

ایک اخبار نویس کو اتنی فرصت ہی میسّر نہیں آتی کہ وہ اپنی صحافتی مصروفیات سے وقت نکال کر تالیف و ترتیب ہی کا کوئی کام کر سکے۔ لیکن جب میں نے عزم کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے مجھے آیت اللہ خمینی اور ان کی اسلامی تحریک پر ایک مبسوط اور جامع کتاب کی تالیف کے بعد زیرِ نظر کتاب مرتّب کرنے کی توفیق بھی عنایت فرما دی۔ اس پر میں اللہ تعالیٰ کا بے حد شکر گزار ہوں۔ یہ کتاب میں نے مولانائے محترمؒ کے اس سلسلۂ مقالات سے مرتّب کی[1] ہے جس کی اشاعت آج سے ۵۵ سال

---

[1] "مکنزی کی ایک کتاب اخلاقیات کے موضوع پر ہے۔ یہ کتاب پڑھنے کے بعد ابوالاعلیٰ نے اس کے موضوعات پر غور کیا اور پھر اس کے مباحث کو اپنے انداز اور نقطۂ نظر سے ایک مضمون کی شکل میں تحریر کیا۔ مضمون کا عنوان غالباً "اخلاقیاتِ اجتماعیہ" تھا۔ یہ کام انھوں نے بیس۲۰ سال کی عمر میں کیا، جب کہ آج کل کے بی۔اے اور ایم۔اے کے طالب علموں کی استعداد بھی ہمارے سامنے ہے۔"

(اقتباس از "انٹرویو ابوالخیر مودودی۔ "آتش فشاں"، لاہور (نومبر ۱۹۷۹ء)

قبل برّصغیر ہند کے ایک ممتاز ماہنامے 'ہمایوں' لاہور میں مہینوں جاری رہی تھی۔ تحریک اسلامی کے عظیم قائد مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک صحافی کی حیثیت سے عملی زندگی کا آغاز کیا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں جب اخبار 'مدینہ' بجنور، میں شمولیت اختیار کی تو اس وقت مولانا کی عمر پندرہ سال تھی، پھر ۱۹۲۰ء میں روزنامہ 'تاج' جبل پور کی ادارت سنبھالی، ۱۹۲۲ء میں جمعیت علمائے ہند کے اخبار 'مسلم' کی ادارت آپ کو سونپی گئی۔ ۱۹۲۴ء میں قیام دہلی کے دوران مولانا محمد علیؒ نے 'ہمدرد' کی اور جمعیت علمائے ہند کے مولانا احمد سعید نے 'الجمعیۃ' کی ادارت کی پیشکش کی۔ مولاناؒ نے 'الجمعیۃ' کی ادارت قبول کر لی اور چار سال تک منصب ادارت پر فائز رہے۔ پھر تین چار سال کے طویل وقفے کے بعد ۱۹۳۲ء میں حیدر آباد دکن سے ماہنامہ 'ترجمان القرآن' جاری کیا جس کے وہ زندگی کے آخری لمحات تک مدیر رہے۔ بعد میں یہ ماہنامہ تحریک اسلامی کا ترجمان بن گیا اور مولاناؒ کی بیشتر تصانیف پہلے اسی ماہنامے میں شائع ہوئیں۔ 'ترجمان القرآن' سے پہلے صحافتی دور میں مولاناؒ کو تصنیف و تالیف کے لیے بہت کم وقت میسّر آتا تھا اس کے باوجود انہوں نے 'الجمعیۃ' کی ادارت کے دور میں، جو ۱۹۲۵ء سے ۱۹۲۸ء تک پھیلا ہوا ہے، 'الجہاد فی الاسلام' جیسی بلند پایہ تحقیقی کتاب تصنیف کی۔ صحافت کے اس ابتدائی دور میں مولاناؒ کو کسی اخبار سے علیحدگی کی وجہ سے فرصت کا جو کسی قدر طویل وقفہ میسّر آجاتا، اسے وہ مطالعہ و تحقیق اور مقالات لکھنے میں گزارتے۔ اس دور میں مولاناؒ کے متعدّد مختصر اور طویل مضامین برّصغیر کے کئی روزناموں، ہفتہ وار اخبارات اور ماہناموں میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ مولاناؒ کے ایسے تمام مضامین اور وہ ادارتی مقالات اور

تحریریں جو خود مولاناؒ کے زیرادارت نکلنے والے اخبارات میں شائع ہوتی رہی ہیں؛ بڑی تاریخی اہمیت کی حامل ہیں۔ انہیں تلاش کر کے مناسب ترتیب اور سلیقے کے ساتھ دوبارہ شائع کرنا ایک قابل قدر کام ہے۔ مولاناؒ نے ایک طویل مقالہ "اخلاقیات اجتماعیہ اور اس کا فلسفہ" — ۱۹۲۳ء اور ۱۹۲۴ء کے دوران قلم بند فرمایا تھا۔ جمعیت العلمائے ہند کے اخبار 'مسلم' کے بند ہونے کے بعد مولاناؒ محترم ۱۹۲۳ء میں بھوپال چلے گئے تھے جہاں وسیع تحقیقی مطالعہ میں مصروف رہے تھے۔ پھر مولاناؒ کو 'الجمعیۃ' کی ادارت سنبھالنے سے پہلے دہلی میں ۱۹۲۴ء کے دوران بھی فرصت میسّر رہی تھی۔ اس فرصت سے مولاناؒ نے کما حقہٗ فائدہ اُٹھایا اور اخلاقیات اجتماعیہ کے مسئلے پر اپنے مقالے کی اقساط برّصغیر کے مذکورہ ممتاز ماہنامے "ہمایوں" میں بھیجنا شروع کر دی تھیں جو لاہور سے جناب بشیر احمد کی ادارت میں شائع ہوتا تھا۔ فروری ۱۹۲۴ء کے شمارے میں مولاناؒ کے اس مقالے کی پہلی قسط شائع ہوئی۔ پھر یہ سلسلہ بعد میں کئی ماہ تک چلتا رہا۔ مجھے مولاناؒ کے اس نوع کے مقالات کا خیال مولاناؒ کے بعض ان مضامین کی بنا پر آیا جو میرے والد مرحوم مولانا حکیم نور محمد ابوالفدا فاروقی کے ماہنامے "صراط المستقیم"، حیدر آباد دکن میں شائع ہوتے تھے۔ اس خیال سے میں مختلف کتب خانوں میں پرانے رسائل کی ورق گردانی کرتا رہا تھا۔ غالباً لائبریری کراچی میں جب میں نے ماہنامہ ہمایوں، کی بعض پرانی جلدیں دیکھیں تو مجھے مولانا مودودیؒ کا یہ طویل مقالہ مل گیا اور میں نے اسے کتابی صورت میں شائع کرنے کا ارادہ کر لیا۔ اللہ تعالیٰ نے میری مدد کی اور کئی ماہ کی جدّوجہد کے بعد میں اسے مرتّب کرنے اور ایک کتاب کی صورت میں شائع

کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس طرح اب مولانا مرحوم کی تصانیف کا نہایت ذوق و شوق سے مطالعہ کرنے والوں کو ایک ایسے وقت مولاناؒ کی ایک نایاب تحریر پڑھنے کا موقع مل رہا ہے جب کہ ان کی رحلت کے ساتھ ان کا قلم بھی ہمیشہ کے لیے ساکت ہوگیا ہے! میں سب سے پہلے غالبؔ لائبریری کے رُوحِ رواں جناب ظفرالاحسن صاحب کا شکریہ ادا کروں گا کہ انہوں نے مجھے 'ہمایوں' کے پُرانے رسائل سے استفادہ کرنے کی اجازت دی۔ میں اپنے برادرِ بزرگ جناب محمود فاروقی صاحب کا بھی ممنون ہوں کہ وہ کتاب کے لیے مقدّمہ لکھنے پر فوراً آمادہ ہوگئے اور ہر مرحلہ پر میری رہنمائی کی۔ برادر رشید ارشد کا بھی میں شکریہ ادا کروں گا کہ انہوں نے کتاب کی طباعت و اشاعت کے تمام مراحل میں اپنے مفید مشوروں سے میری مدد کی اور میرے ساتھ ہر ممکن تعاون کیا۔

محمد خالد فاروقی

۲۹ر فروری ۱۹۸۰ء

مقدّمہ

فلسفۂ اجتماع اور حیات کا دو جہانی تصوّر

مل جل کر رہنا انسانی فطرت کا تقاضا ہے مگر مل جل کر رہنا اتنا آسان بھی نہیں ہے!

مدنّیت کے سادہ آغاز سے اس کے پیچیدہ ارتقا تک انسان برابر اُن طریقوں کی تلاش میں رہا ہے، جن سے ایک متوازن اجتماعی زندگی بسر کرنا ممکن اور آسان ہو جائے، مگر انسانی معاشرہ کے عالمی ارتقار کی تاریخ گواہ ہے، بجز استثنا وقفوں کے؛ یہ گتھی سُلجھ نہ سکی اور انسانی معاشرے برابر افراط و تفریط میں مبتلا رہے اور ایک متوازن معاشرت کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔

تمام تر عمرانی مسائل کی اصل گتھی جس کو سُلجھانے کے لیے ناخن تدبیر عاجز ر ہے، فرد اور جماعت کی باہمی نسبت کا تعین ہے کہ فرد اور جماعت میں اصل مقصد کون ہے؟ مفکّرین عمرانیات کا ایک گروہ شروع سے اصرار کرتا ہے کہ فرد جماعت کے لیے ہے اس لیے جماعت کے حقوق اور تقاضوں کو فرد کے حقوق اور تقاضوں پر فوقیت اور اوّلیت حاصل ہے۔ وہ اس کے لیے سادہ مثال یہ دیتے ہیں کہ

پھُولوں اور پودوں کا مصرف ہی یہ ہے کہ ان کو چمن بندی کے کام میں لایا جائے اور ان کے مجموعے سے ایک خوش منظر باغ کی صورت گری ہو۔

ان سے اختلاف کرنے والوں کا یہ کہنا ہے کہ فرد جماعت کے لیے نہیں بلکہ جماعت کو افراد کی خاطر بنایا جاتا ہے، اس لیے جماعت کے حقوق اور تقاضے افراد کے حقوق اور تقاضوں کے تابع ہیں۔ وہ اپنی تائید میں اس مثال کو الٹ کر پیش کرتے ہیں کہ چمن بندی کا مقصودِ اصلی، پھُول ہے۔ پھُول کی نشوونما اور تحفّظ کے لیے ہی باغ بنایا جاتا ہے۔ پھُول نہ ہو تو باغ کہاں؟

عمرانی فلسفہ میں مقابل کی دو تعبیریں دو مختلف معاشروں کے ارتقار کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ جن کی اجتماعی ہیئت یکسر مختلف ہوتی ہے بلکہ وہ انسانی زندگی پر جُداگانہ اثرات مرتب کرتے ہیں، اور ان کے نتائج بھی ایک دوسرے سے مختلف نکلتے ہیں جن کا دائرہ انسانی فکر و عمل کے تمام شعبوں پر محیط ہوتا ہے۔

فرد اور جماعت کی یہ کشاکش حیات کے یک جہانی تصوّر کا فطری نتیجہ ہے۔ فرسودہ مادّی نقطۂ نظر سے حیات، یک جہانی ہے جس کے وقت کا پیمانہ مختصر و محدود ہے کہ مادّہ کے تحلیل ہوتے ہی قوتِ حیات بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ گویا اصل مادّہ ہے! مادّہ کی ترکیب ہی زندگی ہے!

ع زندگی کیا ہے؟ عناصر میں ظہورِ ترتیب!

اور اس ترتیب کے ختم ہوتے ہی حیات فنا ہو جاتی ہے!

ع موت کیا ہے! انھیں اجزا کا پریشاں ہونا!

دُوسرے معنوں میں مادّہ سے جُداگانہ و ماورا حیات کا کوئی تصوّر نہیں کیا

جاسکتا۔ یہ حیات کا ایک حقارت آمیز تصوّر ہے جو قوتِ حیات کو بے وقعت کردیتا ہے ۔ حیات کے اس تصوّر میں مستقبل نہیں پایا جاتا۔ عرصہ حیات، بس ماضی قریب اور حال گزراں تک محدود ہوکر رہ جاتا ہے! اس محدود و مختصر، حقیر و یاس انگیز تصوّرِ حیات میں انسانی جدّوجہد اور اس کے نتائج کے حصول کا عرصہ بہت ہی مختصر رہ جاتا ہے! ؎

منحصر مرنے پہ ہو جس کی حیات
نا اُمیدی اس کی دیکھا چاہیئے!

انسان اس چھوٹے سے عرصۂ حیات میں جو کچھ کرلے، اور جو کچھ پالے، وہی اس کا حاصل حیات ہے۔ اس طرح عاجلانہ فوائد کے لیے ایک خود غرضانہ مسابقت پیدا ہوتی ہے کہ کم وقت میں بہت کچھ حاصل کرنا ہے۔ اس مسابقت میں ضروری ہے کہ پاس سے نکلنے والے آدمی کو دھکّا دے کر خود آگے بڑھ جائے اس سے پہلے کہ وہ دھکّا دے!

حیات کا یہ یک جہانی تصوّر افراد میں خود غرضانہ ہوس ناک ذہنیت کو پیدا کرتا ہے اور پروان چڑھاتا ہے۔

اس ذہنیت کو لے کر جب افراد اپنے طبعی تقاضا کے تحت گروہوں میں منقسم ہوتے ہیں اور جب ان گروہوں کی عمرانی ہیئت رونما ہوتی ہے تو افراد کی یہ مسموم ذہنیت تمام تر مدنی اداروں میں از خود سرایت کر جاتی ہے۔ ہر چند کہ معاشرہ اس خود غرضانہ ہوس ناک اور متعفّن مدنیت کو تہذیب و تمدّن، علوم و فنون رسوم و رواج کے منقش و دیدہ زیب اصولوں میں چھپائے رکھتا ہے، اس کا تعفّن

چھپائے نہیں چھپتا ! جہاں سے بھی راہ پاتا ہے رِستا رہتا ہے ! یہی وہ "تنازع للبقا" ہے جو افراد میں، جماعتوں میں، اور فرد اور جماعت کے مابین کشاکش کو پیدا کرتا ہے ۔! اور حقوق و فرائض کے ہزارہا اُلجھے ہوئے سوالات اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں !

اس طرح وہ عمرانی گورکھ دھندا رُونما ہوا ہے جو سلجھائے نہیں سُلجھ پایا اور عقلِ امروز اس کے حل سے عاجز آچکی ہے !

اس کے برعکس حیات کا دوجہانی تصوّر مادّہ کو اصل حیات نہیں سمجھتا بلکہ حیات کو اصل مادّہ قرار دیتا ہے کہ مادّہ قوتِ حیات کی لہروں کی منجمد شکل ہے کہ جب توانائی کی غیر مرئی لہریں کسی ہیولے اور خاکے کی صورت میں ترتیب پاتی ہیں تو کسی نہ کسی مرئی شکل کو وضع کرتی ہیں، اور جب قوتِ حیات کی لہروں کی یہ ترکیب تحلیل ہو جاتی ہے تو وہ خاکہ و ہیولیٰ بھی از خود تحلیل ہو جاتا ہے جو کسی خاص شکل میں نمودار ہوا تھا ۔! تو مادّہ کی حقیقت بجز ایک تجریدی شکل کے اور کچھ نہیں ۔ اصل حقیقت قوتِ حیات ہے ۔ زندگی کی توانائی ہی ٹھوس حقیقت ہے اور مادّہ اس کی ایک وقتی اور اضافی شکل ہے اس لیے مادّہ کی فنا قوتِ حیات کی فنا نہیں ہے ۔ حیات دوامی ہے منقطع نہیں مسلسل ہے !

اس تصور کے تحت حیات کے لیے مستقبل بھی ہے جس میں حیات کی لہریں دوبارہ ترکیب پاکر وجود کے وہی ہیولے اور خاکے بنائیں گی ۔ مگر یہ ہیولے اور خاکے اس کثیف شکل کے نہ ہوں گے جو جہانِ اوّل کی مادّہ اشکال میں رُونما ہوئے تھے بلکہ وہ لطیف و غیر مرئی اشکال میں منعکس ہوں گے ۔ اس طرح

انسان دو جہاں میں مسلسل بغیر فنا ہوئے زندہ رہے گا۔ فنا صرف اس کی کثیف مادّہ شکل کو ہوگی جبکہ وہ خود دُوسرے جہان میں اپنی اس شکل کے ساتھ ایک لطیف ہیولے میں اپنے پورے شعور، احساس، جذبہ کے ساتھ زندہ رہے گا کہ اسے وہاں حسن و خوبی، لذّت و آرام کی آرزو اسی طرح رہے گی جس طرح پہلے جہاں میں رہی تھی!

جب حیات کے اس دو جہانی تصوّر کو عمل اور اجر، جزا و سزا کی اخلاقی تعلیم کے ساتھ وابستہ کر دیا جائے کہ دنیا دارالعمل اور آخرت، دارالاجر ہے، تو وہ مستقبل کی دوامی لذّت و آرام اور حسن و خوبی کے لیے زندگی کے بہت مختصر و محدود — وقفہ حیات کو ایثار، سیر چشمی، تحمل و بُردباری، صبر و استقامت سے گزار دینے پر بآسانی آمادہ اور عاجلانہ فائدوں کے لیے لپکنے اور سب کچھ سمیٹ لینے کی ہوس کے بجائے سب کے درمیان منصفانہ تقسیم پر راضی ہو سکتا ہے۔

اِس طرح افراد میں خود غرضی کے بجائے عدل و ایثار کی ذہنیت پیدا ہوتی ہے اور اس ذہنیت کے ساتھ جب وہ افراد اجتماعی ہیئت میں شامل ہوتے ہیں اور مدنیت کو تشکیل دیتے ہیں تو افراد میں ان کی جماعتوں میں اور افراد اور جماعتوں کے مابین "تنازع للبقا" کے بجائے "توافق للبقا" کا جذبہ اُبھرتا ہے اور وہ ایک دوسرے سے مسابقت و منازعت کے بجائے معدلت و مرحمت کا رویّہ اختیار کرتے ہیں، یُوں فرد اور جماعت ایک دوسرے کے معاون و مددگار بن جاتے ہیں، افراد جماعتی حقوق ادا کرتے ہیں تاکہ جماعت انہیں مستقبل کے دوامی معاشرہ میں پسندیدہ و مہذب شہری بننے کے لیے پاکیزہ و سازگار ماحول مہیّا کرے اور جماعت، افراد کے حقوق کا تحفظ کرتی ہے تاکہ اس کی تشکیل کا اصل مقصود

حاصل ہو کہ "جنّت کے شہریوں" کی تربیت کا فریضہ بحسن و خوبی سرانجام پاتا رہے۔

اس تصوّر کے تحت فرد اور جماعت دونوں میں سے کسی کو کسی پر فوقیت و برتری کا اِدّعا نہیں ہوتا بلکہ وہ مستقبل کے ایک عظیم تر نتیجہ کے لیے ایک دوسرے کے معاون و مددگار اور سعی و جہد میں برابر کے حصّہ دار بن جاتے ہیں۔ مختصراً یہ کہ نہ فرد جماعت کے لیے اور نہ جماعت فرد کے لیے، بلکہ ہر دو فرد اور جماعت، دوسرے جہاں کی "فردوسی مدنیت" کے لیے ہیں!

یوں دو جہانی تصوّرِ حیات کے تحت اخلاقِ اجتماعی کا جو نظام ترکیب پاتا ہے وہ یک جہانی تصوّرِ حیات کے تحت تشکیل پانے والی مدنیت سے، بلحاظ نتائج یکسر مختلف ہوتا ہے!

(۲)

انسان اپنے ذہنی سفر میں مختلف موضوعات پر سواری کرتا ہے۔ ہر نئے علمی افق پر وہ ایک نئے راہوار پر سوار دکھائی دیتا ہے۔ زمانۂ بعید میں ماورائی تصورات اس کے موضوع رہے اور اس نے دیومالائی علوم کو فروغ دیا۔ پھر یونانی فلسفۂ حیات نے حیات و کائنات کے اسرار پر غور و فکر کی طرح ڈالی اور ان پر ہر دو مرحلوں میں وقفہ وقفہ سے، وحی اور نبوّت نے تخلیق و فطرت، خالق و مخلوق کے تعلق، خیر و شر، اخلاق و عادات اور جزا و سزا کو موضوع بحث بنائے رکھا۔ کبھی داستان سرائی اور شعر و ادب نے، تو کبھی علم ہیئت و نجوم نے اہمیت حاصل کر لی۔ زمانۂ قریب میں زندگی کا مادّی تصور علوم و فنون کا مرکزی موضوع رہا اور عمومی توجّہ

طبعی سائنس پر مرکوز رہی جب کہ آج ہم مادّہ کی تاریک سرنگ میں ٹھوکریں کھاتے ہوئے دور سے جھلملاتے ہوئے رُوح کے ستارہ کی طرف بڑھ رہے ہیں!

انسان یوں ہی موضوعات کے راہواروں پر اپنا ذہنی سفر طے کرتا رہا ہے۔

اس وقت جس موضوع پر ہم توجّہ کر رہے ہیں اور جس پر زیر تبصرہ کتاب روشنی ڈالتی ہے، وہ "فلسفۂ اجتماع" سے متعلق ہے اور جس پر ہم نے گزشتہ اوراق میں تمہیداً کچھ عرض کیا ہے۔

یہ موضوع یُوں تو ہر دَور میں زیر بحث رہا ہے مگر انقلاب فرانس اور یُورپ کی نشأۃِ ثانیہ کے بعد یہ اور اس کے ذیل کے عمرانی اور مدنی مسائل، اہل علم کے پسندیدہ موضوع بن گئے۔ روسو، ڈیکارٹ، ہیگل اور اینجل کے افکار نے اس موضوع کی ہر دو انتہاؤں پر جو لٹریچر پیدا کیا، وہ اس درجہ شور انگیز تھا کہ ذہنی دنیا میں ہلچل سی مچ گئی!

کچھ ہی عرصہ بعد جب کہ برعظیم ہند برطانوی تسلّط میں آچکا تھا اور مغرب کے افکار و نظریات ایک سیلاب کی طرح ہندوستان میں در آئے تھے، یہاں ادب اور تاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ کو بڑی وقعت حاصل ہوئی۔ سائنس کا دامن ابھی اتنا پھیلا نہیں تھا۔ ذہن کی خالی وسعتوں پر فلسفہ ہی کی علم برداری تھی، بلکہ فلسفیانہ مباحث ہی وقارِ علم کی علامت سمجھے جاتے تھے چنانچہ مغربی علوم کی اس نئی یلغار میں فلسفہ کی تاخت و تاراج بہت نمایاں دکھائی دیتی ہے، جس کے منفی و مثبت اثرات بلحاظ اپنی گیرائی و گہرائی بہت زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ یہاں کانٹ، شوپنہار، ڈیکارٹ، ہیگل، مارکس، اینجلز کے افکار کا غلغلہ بلند تھا اور ان کے

حوالے علمی مباحث میں وزن پیدا کرتے تھے اور ان کو ایک احساس فخر کے ساتھ لکھا اور بیان کیا جاتا تھا اور یہ سامعین و قارئین کو مرعوب کرنے کا موثر ذریعہ تھا!

عمرانی فلسفہ کے مغربی مفکرین کے خیالات کو اُردو میں بھی منتقل کیا گیا اور ان پر رسائل و جرائد میں مقالات شائع ہوتے رہے۔ ان میں سے بیشتر تو اس سپردگی کو ظاہر کرتے ہیں، جو نئے نئے مغربی علوم کے سامنے سپر انداز ہونے پر پیدا ہو گئی تھی یا پھر ان مباحث میں کسی ایک مکتبۂ فکر کی مرعوبانہ تشریح اور مقلدانہ ترجمانی ہے۔ ایسے اہل علم و قلم کم ہی تھے جنہوں نے اس نو درآمدہ علم و فکر کو ناقدانہ پرکھا ہو اور اپنی کسی قابلِ اعتماد کسوٹی پر کھوٹے کھرے، اور خوب و ناخوب کا تجزیہ کیا ہو۔ جنہوں نے ایسا کیا، ان میں علامہ اقبالؒ کا نام سرفہرست ہے۔

اسی زمانہ میں علمی اور ادبی رسائل میں "مخزن" کے بعد "نگار"، "ساقی" اور "ہمایوں" باوقار ماہنامے تھے۔ جن میں ممتاز اربابِ علم و ادب کے مضامین شائع ہوتے تھے۔ 'ہمایوں' کے ۱۹۲۴ء کے شماروں میں ایک طویل مقالہ بعنوان ــــ "اخلاقیاتِ اجتماعیہ اور اس کا فلسفہ" ــــ شائع ہوا۔ مقالہ کے قارئین تسلیم کرنے پر مجبور تھے کہ لکھنے والے کا مطالعہ اتنا وسیع ہے کہ اس وقت کے مغربی فلسفہ کے جتنے بھی مسلّمہ مکاتیبِ خیال ہیں ان سب کا احاطہ مصنّف نے کر رکھا ہے۔ ان مکاتیبِ خیال کے سرکردہ فلاسفہ و مفکّرین کو اس نے نہ صرف پڑھا ہے بلکہ ان کو سمجھا بھی خوب ہے۔ اس کا بھی اعتراف کرنا پڑتا تھا کہ مقالہ نویس کا قلم علمی اسلوبِ تحریر پر پوری طرح قابو یافتہ، نہایت رواں و شگفتہ نثر نگار ہے۔

مزید برآں اس وقت کے قارئین کے لیے چونکا دینے والی جو بات تھی وہ یہ تھی کہ یہ قلم مرعوب و مقلّد قلم نہیں ہے، جو رجالِ فرنگ کی ہر کہی ہوئی بات کو "آیتِ محکم" سمجھ کر سرِ تسلیم خم کردے، بلکہ وہ ایک خود اعتماد قلم ہے جو نقد و جرح کا حوصلہ بھی رکھتا ہے۔!

"ہمایوں" کے یہ "ابوالاعلیٰ" آج کے مشہور عالم مفکرِ اسلام سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ ہی تھے! اس وقت ان کی عمر بمشکل ۲۲ سال ہوگی۔ ابھی انہوں نے "الجہاد فی الاسلام" بھی نہیں لکھی تھی جس نے ان کو علمی حلقوں میں یکایک نمایاں کر دیا تھا۔ اس عنفوانِ شباب میں یہ ٹھیٹ فلسفیانہ مقالہ، جس کے بین السّطور ایک پختہ کار ذہن جھلکتا ہوا صاف نظر آتا ہے، حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ اس وقت جب کہ اس عمر کے نوجوان لہو و لعب سے محترز بھی رہیں تو اس علمی پختگی کو نہیں پہنچ سکتے!

"ہمایوں" کا یہ مقالہ، جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہے، فلسفۂ اجتماع پر بحث کرتا ہے اور اسی میں تمام معروف مفکرینِ عمرانیات اور فلاسفہ کے افکار کو پیش کیا گیا ہے۔ اس میں سیّد مودودیؒ نے فلسفۂ اجتماع کا ایک معروضی مطالعہ پیش کیا ہے کہ کسی عقیدۂ خاص سے قطع نظر محض عقلی و فطری نہج پر کوئی انسانی روابط کے سرے ڈھونڈنے نکلے تو کسی حد تک وہ سیدھی راہ چلتے ہوئے اپنی تلاش میں کامیاب ہو سکتا ہے۔

اس مقالہ کی افادیت یہی ہے کہ "عقلیت" کے اُسی پیمانہ پر، جس پیمانہ پر مغرب کے مفکرین اور ان کے مشرقی مرعوبین کو ناز رہا ہے؛ اور ہے؛ فرد اور اجتماع کی اخلاقی نسبتوں کا تعین کسی مزعومہ عقیدہ کے بغیر کیا گیا ہے۔ مگر مصنف

کی یہ پُرکاری ہے کہ بے لکھے اور کہے وہ اپنے قاری کے ذہن کو از خود یہ باور کرنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ عقلیت کی پیدا کردہ پیچ در پیچ راہوں میں بھی ایک سیدھی لکیر ہے جو اُس آخری حد تک پہنچا دیتی ہے جہاں عقل کور چشم اور شکستہ پا ہو جاتی ہے اور اس کا پائے چوبیں ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتا! مگر وہیں سے وحی راہنما بن کر شاہراہِ مستقیم پر ڈال دیتی ہے۔ اس طرح یہ مقالہ فرد و اجتماع کے موضوع پر اسلام کے پیش کردہ اعلیٰ الہامی تصوّر تک پہنچانے کے لیے عقلی زینہ کا کام دیتا ہے۔ اور آج بھی اس کا مطالعہ فلسفۂ اجتماع کی مبادیات و مباحث کو سمجھنے کے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

محمود فاروقی

جمعہ ۲۲ فروری ۱۹۸۰ء

باب اوّل

اخلاقیات کا موضوع

عقلیات کے نقطۂ نظر سے اگرچہ اصلی نفس، نفس عاقلہ ہے، لیکن اخلاقیات اور نفسیات کے دائرہ میں نفس عاقلہ کوئی چیز نہیں، یہاں سارا دار مدار نفس اجتماعی پر رکھا گیا ہے، کیونکہ دُنیا افراد کی نہیں بلکہ جماعتوں کی ہے اور چونکہ یہ علوم جماعتوں سے بحث کرتے ہیں اس لیے افراد کے نفس عاقلہ کی گفتگو ان میں بالکل خارج از بحث ہے۔ اخلاقیات کا یہ ایک مسلمہ نظریہ ہے کہ افراد کی کوئی مستقل بالذات ہستی نہیں ہے، کیونکہ جماعت سے افراد کا جدا ہونا اور اس جُدائی کے بعد بحیثیت ایک انسان کے زندہ رہنا بالکل ناممکن ہے۔ پھر جب اپنی کوئی مستقل بالذات ہستی ہی نہیں رکھتے، تو ظاہر ہے کہ نفس عاقلہ کو کیا اہمیت دی جا سکتی ہے۔

عقلیات کے نفس عاقلہ کے خلاف سب سے پہلے یہ آواز ارسطو نے بلند کی تھی، جو اس وقت تو صرف بلند ہی ہو کر رہ گئی مگر بعد میں اتنی گونجی کہ اب ایک تسلیم شدہ حقیقت ہو گئی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ "کوئی شخص مستقل بالذات نہیں ہو سکتا، اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے اس سے کہہ دو کہ وہ انسان نہیں ہے، اس کا

شمار یا جانوروں میں ہے یا دیوتاؤں میں"، اور یہ بالکل سچ ہے، اجتماعی نقطۂ نظر سے کسی ایسے انسان کا نہ کوئی نصب العین ہوسکتا ہے اور نہ اس کا حصول ممکن ہے کیونکہ افراد کا نصب العین صرف اجتماعیت میں مضمر ہے اور جماعتی زندگی ہی میں اس کا تحقق ممکن ہے پس جب انسان کا کوئی نصب العین ہی نہیں تو وہ دائرۂ انسانیت سے خارج ہے، اور پھر یا جانور ہے کہ جانوروں کا بھی کوئی نصب العین نہیں ہوتا، یا دیوتا ہے کہ دیوتاؤں کی بھی زندگی ایک نصب العین کے لیے جینے سے مبرا ہوتی ہے۔ حکمائے متاخرین میں ہیگل بھی اس خیال کا بڑا موید ہے۔ اس کے نزدیک افراد کا نصب العین سلبی یا ایجابی، دونوں حیثیتوں سے اجتماعی زندگی کے ساتھ ایک ناقابل انفکاک تعلق رکھتا ہے، اور اس لیے اس کا وجود و تحقق بہرحال حیات اجتماعی کا پابند ہے۔

یہ بحث بہت عمیق اور نازک ہے، یہاں اس کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے مقصد کو سمجھنے کے لیے محض اتنا جان لینا کافی ہے کہ انسانی زندگی کا نصب العین صرف ابنائے نوع سے تعلق ہی میں مضمر ہوتا ہے، خالص انفرادی زندگی میں اس کا تحقق ممکن نہیں۔ جماعت ایک عضوی وحدت ہے، اس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے اسی طرح وابستہ و پیوستہ، اور ایک دُوسرے کے ویسے ہی محتاج ہیں جیسے ایک حیوانی جسم کے اعضا باہم ایک دوسرے سے جُڑے ہوئے اور ایک دُوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اصلی حیات کا حکم جس طرح ایک عضو پر نہیں بلکہ پورے جسم یعنی مجموعۂ اعضا کے وجود پر لگایا جاتا ہے، اسی طرح ایک فرد کی زندگی بھی کوئی صحیح انسانی زندگی نہیں بلکہ

پوری جماعت کے ایک جز کی حیثیت سے وہ معتبر ہوتی ہے۔ زیادہ صاف الفاظ میں ہر فرد کے نصب العین کا اتمام دُوسرے افراد کی اعانت پر موقوف ہے، اس کے بغیر قطعاً ناممکن ہے۔ پس سمجھ لو کہ اخلاقیات کا موضوع جماعت ہے۔ اور افراد سے جو کچھ بھی اس کو بحث ہے وہ محض اس حیثیت سے ہے کہ وہ جماعت کے اجزا ہیں۔

اخلاق کی غایت

عام طور پر اخلاق کی غایت، تکمیل نفس سمجھی جاتی ہے، لیکن جیساکہ ہم کہہ چکے ہیں، علم اخلاق افراد سے بحث ہی نہیں کرتا، اس کا موضوع بحث صرف جماعت اور اجتماعیت ہے اس لیے اس کی غایت محض تکمیل نفس انفرادی نہیں ہوسکتی، بلکہ نفس اجتماعی کی تکمیل ہونی چاہیے۔ ہرچند افراد کے اخلاق کی بہتری پر جماعت کے اخلاق کی خوبی منحصر ہے، اور اس لیے علم الاخلاق افراد سے بھی بحث کرتا ہے، مگر تم غور کرو تو خود سمجھ جاؤ گے کہ افراد سے اس کا بحث کرنا صرف تکمیل نفس اجتماعی کی خاطر ہے، اور اس لیے غایت مقصود جماعت ہی ہے نہ کہ افراد۔ اسی لیے تم دیکھو گے کہ جہاں کہیں افراد کے ذاتی مقاصد جماعت کی اغراض سے ٹکراجاتے ہیں، یا ان کے مفاد و مصالح، جماعت کے مفاد و مصالح سے متضاد واقع ہوتے ہیں تو علم الاخلاق جماعت کا ساتھ دیتا ہے، اور جو اجتماعی مشین کے ایسے پُرزوں کو الگ کردینے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے عمل میں ہارج ہوتے ہیں۔

6414

انانیت واخوانیت

اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے ذاتی اور اجتماعی اغراض و مقاصد میں ایک نازک فرق ہے۔ ذاتی اغراض کی طلب کا نام انانیت ہے، اور جماعتی اغراض کی طلب کا نام اخوانیت۔ ان دونوں کے تعلق اور دائرۂ عمل کی تحدید جتنی ضروری ہے اتنی ہی مشکل ہے۔ اسپنسر نے ان حدود کو متعین کرنے کی بہت کوشش کی ہے مگر باوجود انتہائی وضاحت اور تفصیل کے اس کی بحث کا نتیجہ جب ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صفائی کے ساتھ کوئی ایک لائن قائم نہیں کر سکا۔ وہ کہتا ہے کہ انانیت و اخوانیت، دونوں میں سے کسی ایک میں بھی اگر افراد پسندی سے کام لیا جائے تو خود اسی کی بربادی لازم آتی ہے۔ اگر ہر شخص اپنے ذاتی مفاد کا بندہ ہو جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی ایک کی بھی اغراض حاصل نہ ہوں گی، کیونکہ کسی فرد کی ذاتی غرض بغیر دوسروں کی مدد کے حاصل نہیں ہو سکتی، اسی طرح اگر ہر شخص اپنی زندگی دُوسروں کی خدمت کے لیے وقف کر دے تو یہ بھی دونوں کے لیے مُضر ہوگا، کیونکہ اگر ہر شخص اپنی خدمت آپ نہ کرے گا، اور اپنی بہتری و خبر گیری سے بے پروائی برتے گا تو وہ اپنے آپ کو بھی برباد کرے گا، اور اپنے اندر دُوسروں کی فلاح کاری و اعانت کی جو استعداد رکھتا ہے اسے بھی نقصان پہنچائے گا۔ پس ہمارا مقصد نہ محض انانیت ہونا چاہیے اور نہ صرف اخوانیت، بلکہ وہ ان دونوں کے بین بین رہنا چاہیے۔ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے انانیت و اخوانیت ساتھ ساتھ زندہ رہ سکتی ہیں۔ ورنہ یا تو ایک دوسرے سے

ٹکرا جائیں گی، یا ایک فنا ہو گی اور ایک باقی رہے گی اور یہ دونوں حالتیں تقاضائے فطرت کے خلاف ہیں۔ اسپنسر نے اس کے ساتھ یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ جماعت جس قدر حد تکمیل سے قریب تر ہوتی جائے گی، اسی قدر اخوانیت میں یکسانیت پیدا ہوتی جائے گی ـــــ یہ اسپنسر کی طویل بحث کا خلاصہ ہے، ایک حد تک خوب ہے، اور بعض حیثیتوں سے اس کے خیالات قابل تسلیم ہیں۔ مگر امر واقعہ یہ ہے کہ جس رُوح میں اسپنسر انانیت و اخوانیت کے درمیان تفریق کرتا ہے اس سے علم الاخلاق متفق نہیں ان دونوں اخلاقی حالتوں میں تباین ضرور ہے، مگر نہ اتنا جتنا اسپنسر کو نظر آتا ہے۔ اخلاق کا یہ ایک معمولی درجہ ہے کہ انسان اپنی خدمت اور خبر گیری کے ساتھ ساتھ جماعت کی خدمت اور خبر گیری کرتا رہے۔ وہ لوگ جو ایسا کرتے ہیں، عام اخلاقی سطح سے کچھ زیادہ بلند نہیں۔ تکمیل اخلاق کا درجہ اس سے بہت زیادہ بلند ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ "نفس کی حقیقی اور آخری تکمیل صرف مقاصد اجتماعیہ ہی کی تکمیل میں ممکن ہے۔" تکمیل اخلاق کا صحیح معیار دراصل یہی ہے اور تم دیکھ لو کہ دنیا میں جب کبھی کوئی اخلاقی انقلاب ہوا ہے، تو وہ ایسے ہی لوگوں کی کوششوں سے ہوا ہے جنہوں نے اپنا تن من دھن سب کچھ جماعت کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر دیا ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھو کہ علم الاخلاق افراد کش ہے اور جماعتوں پر افراد کی زندگیوں کو قربان کرنا چاہتا ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو تو افراد کی تباہی لازم آتی ہے، اور افراد کے تباہ ہونے کے بعد جماعت کا وجود کب باقی رہا؟ نہیں، بلکہ علم الاخلاق کا مقصد انانیت و اخوانیت میں اتنی یگانگت پیدا کرنا ہے، کہ بیگانگی کا پردہ اُٹھ جائے، افراد جماعت کی فلاح کو عین اپنی فلاح

سمجھیں، اور جماعت سے الگ (یعنی جماعت کے خلاف) ان کے مفاد و مصالح کا کوئی وجود ہی نہ ہو۔ ایسی حالت میں انانیت و اخوانیت کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہتا اور دونوں ایک ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ جب اپنی ذات کی فلاح اندیشی ساری جماعت کی فلاح و بہبود کے نقطۂ نظر پر مبنی ہو تو اس کو ذاتی فلاح اندیشی کہنا ہی غلط ہے، وہ تو عین جماعت کی فلاح اندیشی ہے۔ جب ذاتی خواہشیں اجتماعی فائدوں ہی کے لیے ہوں، ذاتی منافع اجتماعی منافع کے ماتحت ہوں، اور ذاتی ترقی کا اصل مقصد اجتماعی ترقی ہی ہو، تو ذات اور جماعت میں کوئی فرق نہیں رہتا، کیونکہ اس صورت میں ذات کی فلاح جماعت کی فلاح کے لیے مددگار ہے، اور جز کی تکمیل، کل کی تکمیل کے لیے معاون۔ بعض علمائے اخلاقیات اس حالت کو "عالم عقلی" کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ جب "نفس اجتماعی" کی ہمہ گیری نے "نفس عاقلہ" کو بے حقیقت کر دیا تو اس پر "عالم عقلی" کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے، ہاں! اس حیثیت سے کہ اس میں عقلیت کو بہت دخل ہے، اس فلسفہ کو فلسفۂ عقلی کہہ سکتے ہیں، تاہم یہ ایک بہت ہی پیچیدہ تاویل ہے۔

اخلاقیات اور سیاسیات

ارسطو کہتا ہے کہ "انسان ایک سیاسی حیوان ہے"۔ ان چند لفظوں میں اس نے صفحوں کی بحثیں سمیٹ کر رکھ دی ہیں۔ موجودہ زمانہ میں سیاسیات کو عموماً اتنا محدود سمجھا جاتا ہے کہ اچھے خاصے لکھے پڑھے آدمی بھی اخلاقیات

کو اس کا ایک جُز سُن کر حیران رہ جاتے ہیں۔ مگر قدماتے یونان نے اسے بہت وسیع معنوں میں لیا ہے جس سے ان کی وسیع النظری کا پتا چلتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اخلاقیات وسیاسیات دونوں توام ہیں، اور دونوں میں ایسا گہرا رابطہ ہے کہ انہیں ایک دُوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ علم الاخلاق افراد کے باہمی تعلقات رابطوں سے بحث کرتا ہے، اور علم السیاست افراد و جماعات کی تنظیم سے، دونوں قدم قدم پر ایک دوسرے سے مدد لیتے ہیں، اور معاملات میں اکثر ان کو ساتھ ساتھ چلنا پڑتا ہے۔ اس مسئلہ پر قدیم حکمائے یُونان نے بہت وضاحت سے بحث کی ہے۔ موجودہ حکما کو اس طرف کوئی خاص توجہ نہیں ہے، اس لیے یہاں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا جائے گا وہ صرف حکمائے یُونان کے خیالات ہوں گے۔ اور ان میں بھی زیادہ تر ارسطو اور افلاطون کے۔

افلاطون اجتماعیت کا عاشق تھا، اس نے اپنی ساری توجہ انفرادی محاسن اخلاق کی تحقیق و تفتیش اور حد بندی کے بجائے محاسن اجتماعی اور جماعات کی صحیح شیرازہ بندی کے اصول دریافت کرنے میں صرف کی، اور اس کے لیے اس نے ایک ایسے نظام حکومت کا خاکہ کھینچنے کی کوشش کی جس کے ماتحت جماعت، جماعت کی حیثیت سے اور افراد اجزاء جماعت کی حیثیت سے انتہائی ترقی تک پہنچ سکیں۔ وہ جماعت کی فلاح کو نظام حکومت کی بہتری میں ڈھونڈتا ہے، اس کے نزدیک کوئی جماعت اخلاقی پستی سے نہیں نکل سکتی، تاوقتیکہ نظام سیاست ایک بلند معیار پر قائم نہ ہو، اور اس کا خیال ہے کہ ایک اچھی حکومت کے ممیزات وخصوصیات دریافت کر لینے کے بعد اجتماعی محاسن کا حصول بہت آسان

ہے ۔اس مسئلہ پر اس نے اپنی مشہور تصنیف " جمہوریت " میں بہت وضاحت سے بحث کی ہے۔ وہ ایک معیاری حکومت کا خاکہ کھینچتا ہے جسے اخلاقی و سیاسی اعتبار سے اب بھی ایک بہترین حکومت کا دستور اساسی کہا جا سکتا ہے۔اس نے یُونانیوں کی عام تقسیم کے مطابق اپنی خیالی حکومت کو چار بنیادوں پر قائم کیا ہے : حکمت ، شجاعت ، عفّت اور عدالت ۔ ظاہر ہے کہ جس حکومت کا مایۂ خمیر یہ فضائل اخلاق ہوں گے ، وہ جماعت انسانی کے لیے کس قدر مفید اور فطرتِ انسانی کے کس قدر قریب ہو گی ۔افلاطون ان چاروں اصولوں کی حکومت دنیا میں دیکھنا چاہتا ہے اور اس کے ماتحت اسے یقین ہے کہ انسانی جماعت اخلاق کے درجۂ کمال کو پہنچنے کے قابل ہو سکتی ہے ۔افلاطون کے اس نظریہ پر ڈاکٹر سیج وِک نے اپنی مشہور کتاب " تاریخ اخلاقیات " میں بالتفصیل بحث کی ہے ، مگر سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ مضمون ڈاکٹر بسنکٹ کی کتاب Companion to plates Republic. میں ملے گا۔

اس بارے میں ارسطو بھی افلاطون سے پیچھے نہیں ۔ انسان کے مدنیت پسند ہونے کی نسبت اس کا عقیدہ یقین و اذعان کے درجہ کو پہنچا ہوا ہے ۔اس نے اخلاقیات پر جو کتاب لکھی ہے ، بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ اس سے بہتر اس موضوع پر آج تک کوئی کتاب نہیں لکھی گئی ۔ اگرچہ اب اس موضوع پر ایک بہت بڑا سرمایہ پیدا ہو گیا ہے مگر وہ سب اسی دریا کی نکلی ہوئی نہریں ہیں اس کی ساری بحث اس خیال پر مبنی ہے کہ علم الاخلاق ، علم السیاست کا ایک جزء ہے ۔ اور وہ اس اصول کے ماتحت بنی نوع انسان کی بہتری کے لیے ایک

ایسے نظام حکومت کو تلاش کرتا ہے جو بہترین فضائل اخلاق پر قائم ہو۔ اگرچہ اس کے نزدیک زندگی کا ایک معیار ایسا بھی ہے جو سیاسی زندگی سے بہت اعلیٰ وارفع ہے، مگر اس زندگی کو بھی وہ شہریت ہی کی بنیادوں پر قائم کرتا ہے اور اسے اپنی خاص اصطلاح میں نظری وفکری زندگی سے تعبیر کرتا ہے جسے ہم علمی وحکمی زندگی سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ارسطو کی اس بحث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سیاسیات اخلاقیہ پر بہت زیادہ غور کیا تھا اور اس نقطہ پر پہنچا تھا جس سے آج تک ہم ایک انچ آگے نہیں بڑھ سکے۔ آج کل سیاست کے اس حصہ کو جس کا تعلق اخلاقیات سے ہے "فلسفۂ اجتماعی" کہا جاتا ہے۔ اخلاقیات اور سیاسیات میں باہم جو علاقہ ہے، اس پر ڈاکٹر سیج وِک نے مناہج اخلاقیات میں مفصل بحث کی ہے۔

افلاطون اور ارسطو کے مندرجہ بالا خیالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اخلاقیات کا بہترین مقصد ایک ایسے نظام حکومت کی تخلیق تھا جس کے ماتحت رہ کر عوام اپنی اخلاقی تکمیل کر سکیں۔

رواقیین کا مذہب

دعوت رواقیہ کی ابتدا اس وقت سے ہوتی ہے جب کہ یونانی تمدّن کا بہترین زمانہ گزر چکا تھا، اور ان کی تہذیب شائستگی، علوم وفنون، اخلاق و سیاست سب کچھ رُومیوں کے پاؤں تلے روندے جا رہے تھے پس چونکہ رُومیوں کے غلبہ نے کوئی توقع باقی نہ رکھی تھی کہ یُونانی اپنا پہلا سا عروج

دوبارہ حاصل کرسکیں گے، اس لیے رواقیین نے آفاقیت کی دعوت دینی شروع کی۔ ان کا فلسفہ یہ تھا کہ ملک و وطن اور جماعت و اجتماعیت کی قید سے آزاد ہوکر ہمہ وطن زندگی بسر کرنی چاہیے، ایک نکوکار آدمی کو کسی رشتۂ اجتماعی کی پابندی ضروری نہیں، انسان آزاد پیدا ہوا ہے اور اس کو آزاد ہی رہنا چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے فلسفۂ اخلاق کی بنیاد "سارا جہاں ہمارا" کا عقیدہ تھا۔ اگرچہ اس وسعت نے اجتماعی روابط کا عدم وجود بالکل ہی برابر کردیا تھا، تاہم وہ اتنا ضرور تسلیم کرتے تھے کہ اچھا آدمی "شہری" ہوتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ رواقیین کی بعض تعلیمات نہایت عمدہ تھیں، لیکن اس وجہ سے کہ ان کے ہاں اجتماعی روابط کا تعین بالکل نہیں ہے، ان کا سارا نظام اخلاق بے معنی اور ناقابلِ عمل ہوگیا ہے۔ اسی لیے اخلاقیات کے دائرہ میں عام خیال ہے کہ رواقیین کی تعلیمات محض لفظی گورکھ دھندا اور خیالی طلسم آرائیاں ہیں۔

مسیحیت کا فلسفۂ اخلاق

مسیحیت کا فلسفۂ اخلاق رواقیہ کے اخلاقی اصولوں سے ملتا جلتا ہے، بلکہ وہ تو انسان بحیثیت انسان کے شرف پر رواقیہ سے زیادہ زور دیتا ہے، اور اس کا دامن شرف و فضیلت گنہگاروں تک وسیع ہے۔ اس کی بنیاد بھی بلا قید ملک و ملّت سارے عالم کی محبّت پر قائم ہے، اور جگہ جگہ اس پر زور دیا ہے کہ افراد کی ہستی بالکل مستقل بالذات اور مستغنی عن الاجتماع ہے۔ اس نظریہ کے خاص الفاظ یہ ہیں کہ ہر شخص کو اپنی نجات کی راہ آپ نکالنی چاہیے اور زندگی

کا اعلیٰ نصب العین حاصل کرنے کے لیے تمام اجتماعی رشتے، تمام خونی تعلقات، اور تمام نسلی روابط قطع کر دینے چاہئیں۔ اس نے تشبیہ باللہ کے خیال کو بھی زندگی کے اعلیٰ نصب العین کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مگر یہ رہبانیت کی تعلیم مسیحیت کے اس عہد تک مخصوص ہے جس میں اسے ایک بالکل مخالف دنیا سے مقابلہ کرنا تھا، اور اجتماعی زندگی میں اس کو کامیابی نظر نہ آتی تھی۔ لیکن جب اس نے دنیا کو فتح کرنے میں نمایاں کامیابی حاصل کر لی اور ایک وسیع انسانی آبادی اس کے علَم کے نیچے آگئی تو اس کی اخلاقی تعلیم نے اپنا رُخ بدلا اور وہ نہایت بلند آہنگی کے ساتھ اس عقیدہ کی تبلیغ کرنے لگی کہ انسان کو اخلاق کا درجۂ کمال حاصل کرنے کے لیے خدا اور مخلوق دونوں سے اتحاد و اتصال رکھنا چاہیے، اور یہ اجتماعیت کی کھُلی تعلیم[1] ہے۔

---

[1] یہاں اس بارے میں اسلام کے مذہب کو قصداً نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ اوّل تو اسلام کا فلسفۂ اخلاق خود ایک مستقل موضوع ہے جس پر ایک سیر حاصل بحث کے بغیر خود لکھنے والے کا جی نہیں بھر سکتا، دوسرے یہ بات قارئین کرام میں سے ہر شخص پر واضح ہے کہ اسلام سے زیادہ دنیا کا کوئی مذہب اجتماعیت پر زور نہیں دیتا۔ انسان کو مدنی الطبع تسلیم کرتے ہوئے شریعت اسلامی نے اسے ایک اچھا شہری بنانے کے لیے جیسی سخت تاکیدیں کی ہیں کسی اور شریعت نے نہیں کیں۔ لا رہبانیۃ فی الاسلام کہہ کر اس نے تجرید و تنہائی کی مخالفت کی ید اللہ علی الجماعہ کہہ کر اس نے جماعت کی فضیلت ظاہر کی۔ نکاح کو تکمیل ایمان کے لیے ضروری قرار دے کر اس نے ہر متبع شریعت کے لیے

غرض قدیم یا جدید جس نظامِ اخلاق پر نظر ڈالی جائے اس میں اصولاً انسان کو مدنی الطبع تسلیم کیا گیا ہے اور کسی نہ کسی طرح یہ بات ضروری تسلیم کی گئی ہے کہ حیات انفرادی کی تکمیل سے زیادہ حیات اجتماعی کی تکمیل اہم، ضروری اور مفید ہے۔ اس لیے ہمارے فلسفۂ اخلاق کو حیات اجتماعی ہی سے بحث ہونی چاہیے۔

نظریۂ اجتماع کا عملی ظہور

اِس سلسلہ میں تمہیدی مباحث ختم کرنے سے پہلے ہمیں بھی ضرور دیکھنا چاہیے کہ اس اجتماعی نظریہ کا عملی ظہور دنیائے واقعیت میں کس حد تک نظر آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ سوائے مخبوط الحواس آدمیوں کے باقی ہر شخص کی زندگی ایک اجتماعی شیرازہ میں بندھی ہوئی ہے۔ اس کے تمام افعال و اعمال ایک مرتب نظام جمعیت کے ماتحت واقع ہوئے ہیں اور وہ یوم پیدائش سے لے کر لمحۂ وفات تک اسی نظم و

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) لازم کر دیا کہ وہ عائلی زندگی اختیار کرے جو اجتماعیت کی بنیاد ہے۔ پھر دیکھو کہ اس نے عبادات میں جماعت کو اس قدر زیادہ اہمیت دی ہے کہ بعض عبادات کا تو سب سے زیادہ ضروری جز جماعت ہی ہے بغیر اس کے وہ عبادت ہو ہی نہیں سکتی مثلاً نماز جمعہ اور نماز عیدین غرض اسلام کے فلسفۂ اخلاق پر اگر اچٹتی ہوئی نظر ڈالو تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ اس کی بنیاد اجتماعیت پر رکھی گئی ہے، اور انفرادی فضائل بھی سب کے سب ایسے ہی ہیں جنہیں جماعت سے گہرا تعلق ہے۔ اگر فرصت ہوئی تو انشاء اللہ کسی صحبت میں اس موضوع پر بحث کی جائے گی۔

نسق اور اسی پابندی میں زندگی بسر کرتا ہے۔ یہ نظام ہر شخص کو ایک سلسلہ میں باندھے ہوئے، ہر ذی عقل ہستی کا مطمح نظر اسی نظام میں پوشیدہ ہے اور اس کو اخلاقیات کی اصطلاح میں نظامِ اجتماعی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس کی بندشیں اتنی قوی اور عالمگیر ہیں کہ کوئی شخص اصلی معنوں میں آزادی کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ وحشی سے وحشی افراد بھی اجتماعی اصول کے دائرہ سے باہر نہیں جس قوم، نسل یا جماعت سے ان کا تعلق ہے اس کے رسوم و عادات کی بندشوں میں وہ ضرور جکڑے ہوئے ہیں، یہی اخلاقی فضا جس میں وہ رہتے ہیں ان کی خواہشوں کی اصل دنیا ہوتے ہیں اور سوائے اس صورت کے کہ ان کے دماغ میں کوئی فتور واقع ہو جائے اور کسی حالت میں وہ اس نسل یا جماعت سے اپنے تئیں الگ نہیں کرسکتے۔ نہ اس کے مقابلہ میں اپنی ذات کو کوئی مستقل بالذات ہستی تصوّر کرسکتے ہیں اور نہ اپنے اخلاق و عادات اس قوم کے اجتماعی اخلاق و عادات سے مختلف اختیار کرسکتے ہیں۔

یہ ایک ایسی روشن حقیقت ہے کہ مل جیسا انفرادیت پسند بھی اس کو نہ صرف تسلیم کرتا بلکہ اس پر زور دیتا ہے، وہ کہتا ہے کہ "اجتماعیت اس قدر لازمی اور فطری شئے ہے کہ بعض غیر معمولی حالات، یا عمداً راہب ہوجانے کے سوا، انسان جماعت سے اپنی ذات کے بالکل جُدا ہوجانے کا خیال بھی نہیں کرسکتا۔ نوع انسان عہد وحشت کی حیوانی زندگی سے جتنی دُور ہوتی جاتی ہے، اتنا ہی یہ رشتہ مضبوط ہوتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانیت روز بروز اجتماعیت کی زیادہ محتاج و طلب گار ہوتی جاتی ہے۔ اس کے لیے جو چیز جتنی

زیادہ ضروری ہے، فطرت انسانی اس کو حاصل کرنے کی اتنی ہی زیادہ کوشش کرتی ہے۔ اور افراد کے دماغوں میں یہ بات جاگزیں ہوتی جاتی ہے کہ وہ جماعت کا ایک لاینفک جز ہے۔"

مل کا یہ عقیدہ کامٹ سے ماخوذ ہے، مگر وہ اپنے فلسفہ سے اس عقیدہ کو اچھی طرح مطابق نہیں کر سکا جس کی وجہ سے اس مسئلہ کے اکثر گوشہ ہائے بحث و نظر بالکل تشنہ رہ گئے ہیں۔ تاہم ان خیالات کے لیے اس کی کتاب "افادیت" کا مطالعہ مفید ہوگا۔

وحدتِ اجتماعی

جب ہم کسی گروہ کو ایک مذہب، ایک زبان، ایک قانون اور قریب قریب ایک ہی فضائے ذہنی میں حرکت کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اس کی اس یگانگت و اتحادیت کے باعث اسے ایک جسم، ایک مشین، اور ایک صاحب برگ و بار درخت سے مثال دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ گروہ ایک متحدہ فضا میں زندگی بسر کر رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس یگانگت کے بعد بھی ان میں انفرادی امتیازات باقی رہتے ہیں اور افراد بحیثیت افراد کے اپنی فردیت کو کھو نہیں دیتے، مگر اپنی جماعت کے رسوم و قوانین، اور روابط و علائق میں وہ ایسے جکڑے ہوئے ہوتے ہیں کہ اجتماعیت کا اثر انفرادیت پر پورا پورا غالب رہتا ہے اور اجتماعی قوتیں انفرادی حیات کی تعمیر و تخریب پر گہرے اثرات رکھتی ہیں۔

اسی بناء پر کچھ عرصہ سے اکثر علمائے اخلاقیات میں یہ خیال بہت عمومیت کے ساتھ پھیل گیا ہے کہ جماعت ایک عضوی وحدت ہے۔ اس خیال کا وسیع معنوں میں یہ مفہوم ہے کہ جس طرح کسی ذی حیات جسم کے اعضاء میں مشترک زندگی کام کرتی ہے، اسی طرح کی مشترک مدنیت افراد کی زندگی میں بھی کارفرما ہوتی ہے، اس لیے جسم کی وحدت عضوی کی طرح جماعت بھی ایک وحدت اجتماعی ہے۔ بعض علماء نے اس نظریہ کو تمثیل کے پیرایہ میں بیان کیا ہے، اور وہ انسانی جماعتوں کی ساخت کو حیوانی و نباتی اجسام کی ساخت سے مماثل بتلاتے ہیں۔ چنانچہ اسپنسر نے اپنی اصول اجتماعیات میں اسے "عضویت اجتماعی" سے اور اسٹیفن نے اپنی حکمت اخلاقیہ میں "نسج اجتماعی" سے اس کو تعبیر کیا ہے۔ اگرچہ دونوں نے اپنے خیالات وضاحت کے ساتھ اور دل چسپ مثالوں میں ظاہر کیے ہیں مگر حق یہ ہے کہ اسٹیفن نے جو طریقۂ ادا اختیار کیا ہے وہ اسپنسر سے بڑھ گیا ہے۔ ایک طویل بیان کے بعد آخر میں وہ کہتا ہے کہ وحدت اجتماعی حیوانات کی وحدت عضوی کی طرح کوئی ایسی قائم و ثابت شئے نہیں، جو اشخاص و افراد کو باہم اس طرح وابستہ رکھتی ہو جیسے کسی جانور کے اعضا باہم جڑے ہوئے ہوتے ہیں، بلکہ اس سے ایک معنوی وحدت مراد ہے۔

بہرحال سب کا مقصود صرف یہ ہے کہ شخصیت و انفرادیت کوئی شئے نہیں، اصل چیز اجتماعیت ہے جس کے مقابلہ میں شخصیت کے مستقل بالذات وجود کا تصوّر ہی ناممکن ہے۔ اسی اجتماعیت پر افراد کی اخلاقی زندگی کا دارومدار ہے اور یہی اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ جو لوگ اجتماعیت کے روابط سے علیٰحدہ ہوکر

اپنے مستقل بالذات وجود کو جماعت سے تسلیم کرانا چاہتے ہیں، ان کی اخلاقی رُوح مُردہ ہوتی ہے۔ کیونکہ انسانی زندگی جن رسوم، جن عقائد، اور جن قوانین کی فضا میں نشوونما پاتی ہے وہ سب اجتماعیت ہی کے پیدا کردہ ہیں۔ پس اخلاقی زندگی سے بحث کرتے وقت اشخاص وافراد کی زندگی کے بجائے جماعات کی زندگی کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔

اس مسئلہ پر بریڈلے، بسکنٹ، میورہڈ اور میکنزی نے بہت وضاحت کے ساتھ بحث کی ہے، یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ تاہم اس مضمون کی آئندہ بحثوں میں ناظرین کو بعض مفید اشارات ملیں گے۔

ایک شبہ کا ازالہ

ہر شخص کے دل میں فطرتاً یہ سوال پیدا ہوگا کہ آخر اجتماعیت کو انفرادیت پر اس قدر ترجیح کیوں دی جاتی ہے؟ حالانکہ اجتماعیت کی عمارت انفرادیت ہی کی بنیادوں پر قائم ہوئی ہے، اور جماعت، جماعت ہی اس وقت بنتی ہے جب افراد یکجا جمع ہوتے ہیں، پس جب جماعت کے عناصر ترکیبی افراد ہیں تو کیا وجہ ہے کہ عناصر پر تو زور نہیں دیا جاتا اور تمام تر توجہ ان کے مرکب پر صرف کر دی گئی ہے؟ اگر افراد، فرداً بداخلاق ہوں تو جماعت جو انہی سے مرکب ہے کیوں کر نیک اخلاق ہوگی، اور اگر افراد فرداً فرداً نیک اخلاق ہوں تو جماعت کیسے بداخلاق ہوسکتی ہے؟ غور کرو تو اس کا جواب خود تمہیں مل جائے گا۔ بیشک جماعت کے عناصر ترکیبی افراد ہی ہیں، اور افراد کے حسن وقبح ہی پر جماعت کے حسن وقبح کا انحصار

ہے، مگر علم الاخلاق جو جماعت پر زور دیتا ہے وہ اس لیے نہیں کہ افراد کوئی چیز نہیں بلکہ اس کا مدّعا یہ ہے کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے فرد بحیثیتِ فرد کوئی شئے نہیں بلکہ اس کا وجود ایک جزء جماعت کی حیثیت سے معتبر ہے۔ فرد میں خلق حسن پیدا کرنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ ابنائے جماعت سے اچھے تعلقات رکھے اور جماعت کا ایک اچھا جز ثابت ہو۔ اسی طرح ایک فرد کو بُرے اخلاق سے محفوظ رکھنے سے مطلب یہ ہے کہ وہ جماعت کا بُرا جز نہ ثابت ہو اور ابنائے جماعت سے بُرے روابط نہ رکھے۔ پس اگرچہ تعلق افراد ہی سے ہے مگر مقصود جماعت ہے اور افراد سے اسی لیے تعلق ہے کہ وہ جماعت کے اجزاء ہیں۔ مثال کے طور پر دیوار کو لو وہ دراصل اینٹ چونے سے مرکب ہوتی ہے اور اس کی مضبوطی و خوبی کا انحصار اینٹ چونے ہی کی خوبی و مضبوطی پر ہے۔ مگر کبھی اینٹ کی مضبوطی کو اس لیے نہیں دیکھا جاتا کہ وہ بجائے خود مضبوط ہو بلکہ اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ دیوار کا ایک اچھا جز بنے۔ پس مقصود اینٹ کی مضبوطی نہیں ہوتی بلکہ دیوار کی مضبوطی ہے اور اینٹ سے جو کچھ بھی تعلق ہوتا ہے وہ دیوار ہی کے واسطہ سے ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شعور انفرادی بذات خود نا مکمل ہے اور اپنی تکمیل کے لیے اپنے سے کامل تر عالم کا محتاج ہے۔ اگرچہ اجتماعیت کے علاوہ ایک اور بھی ایسے ہی عالم کا تخیّل ممکن ہے، اور اگر یہ بات ہمارے موضوع سے خارج نہ ہوتی تو ہم اس عالم کا سراغ لگانے کی بھی کوشش کرتے، مگر ایسے عالم کا تخیّل خواہ ممکن ہو یا نہ ہو، یہ بات بہرحال تسلیم کی جائے گی کہ تکمیل انفرادیت کے لیے واقعی اگر کوئی عالم ہے تو وہ عالم اجتماعی ہی ہے۔ اور اگر یہ سچ ہے کہ جماعت سے الگ افراد کی کوئی مستقل

بالذات ہستی نہیں ہے، اور ان کا نشو ونما تمام تر جماعت ہی کے اندر ہوتا ہے۔ تو پھر جس طرح تم آئیڈیالسٹک مائنڈ کو ماننے پر مجبور ہو، کیونکہ جماعت کے بغیر آئیڈیالسٹک مائنڈ کا تحقق ناممکن ہے۔ ہمارے ارتقا کی لازمی راہ رابطۂ اجتماعی ہے اور اس سے الگ ہو کر ہم ہرگز اپنی تکمیل نہیں کر سکتے اور نہ اپنے مقاصد حیات میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔

خاتمہ مباحثِ تمہیدی

ہر چند ابھی ان تمہیدی مباحث پر بہت کچھ کہنے کی ضرورت ہے خصوصاً حقیقت نفس، نفسِ اجتماعی، اور نفسِ آفاقی، اور ان کے باہمی تعلقات پر گفتگو کرنی بہت ضروری ہے، لیکن ان مباحث کو چھیڑنے سے مابعد الطبیعاتی مباحث بھی چھڑ جائیں گے جن پر سیر حاصل بحث کرنے کی یہاں قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے ہم ان مباحث کی تحقیق و تفتیش کو کسی اور وقت کے لیے اُٹھا رکھتے ہیں، اور اگرچہ اخلاقی نصب العین کی کامل تحقیق کے لیے یہ بحثیں ضروری ہیں مگر یہاں ناظرین کو صرف اسی پر قناعت کرنی چاہیے کہ اخلاقی زندگی پر عام اجتماعی اثرات بہت زیادہ اہم اور قوی ہیں۔

احساسِ اخلاقی

اصل مبحث شروع کرنے سے پہلے بتلانا چاہیئے کہ احساسِ اخلاقی جسے اصطلاح اخلاق میں ضمیر سے تعبیر کرتے ہیں کیا شئے ہے؟ عام طور پر ضمیر اس اخلاقی قوت کو کہتے ہیں جو انسان کو اس کے بُرے اعمال پر ملامت کرتی اور اسے بُرے اقدامات سے روکتی ہے، اور اسی لیے اسے نفس لوامہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لیکن اگر ضمیر کی حقیقت اور اس کی تخلیق کے مواد اساسی پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کوئی ایسی چیز نہیں جو انسان کے ساتھ ایک ناصح کی صورت میں ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتی ہے اور کھوٹے کھرے کو پرکھنے کے لیے اللہ کے ہاں سے انسان میں کسوٹی کے طور پر رکھ دی گئی ہے، بلکہ درحقیقت وہ انسان کی جماعت کے خیالات، عقائد اور رسوم کے اثرات سے پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ایک شخص کسی ایسی جماعت سے تعلق رکھتا ہے جس میں شراب پینا، چوری کرنا، جوا کھیلنا اور ایسے ہی دوسرے کام ثواب سمجھے جاتے ہیں، تو اس کا ضمیر کبھی اسے ملامت نہیں کرے گا، مگر برخلاف اس کے جس شخص کی قوم میں انہیں ناجائز سمجھا جاتا ہے وہ خواہ ان اعمال سے مجتنب نہ کرے، مگر وہ ایک ندامت اور اخلاقی تکلیف ضرور محسوس کرتا ہے۔ تم روز دیکھتے ہو کہ ایک ہندو گائے کاٹنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا، مگر ایک مسلمان اسے خوشی کے ساتھ کاٹتا اور کھاتا ہے، اسی طرح ایک مسلمان سور کی صورت دیکھ کر لاحول پڑھتا ہے، مگر ایک عیسائی کے نزدیک اس کا کھانا کوئی معیوب حرکت نہیں وجہ صرف یہ ہے کہ ہندو کا ضمیر جس ماحول میں پیدا ہوا ہے وہ مسلمان سے مختلف ہے، اور مسلمان کے ضمیر نے جس ماحول میں جنم لیا ہے وہ عیسائی سے متضاد۔ اسی لیے علمائے اخلاقیات نے تسلیم کیا ہے کہ ضمیر کی تشکیل میں اجتماعی ماحول کا بہت بڑا اثر ہے۔ خصوصاً مل نے اپنی مشہور کتاب "افادیت" میں تکالیف اخلاقیہ پر بحث کرتے ہوئے اس پر بہت توجہ صرف کی ہے۔ اسی طرح بریڈلے نے "مباحث اخلاقیات"، میں اسٹیفن نے "اخلاقیات"، میں کلیفرڈ نے "اساس اخلاقیات" میں اور ڈیوی نے "خاکۂ اخلاقیات" میں اس پر بہت وضاحت سے بحث

کی ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ ہیگل نے ضمیر کی حقیقت اور اس کی تشکیل پر سب سے زیادہ تشفی بخش طریقہ سے بحث کی ہے۔ یہاں گنجائش نہیں کہ ان تمام مباحث کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا جائے، اختصار کے ساتھ صرف اتنا بتلایا جا سکتا ہے کہ مسلمہ طور پر ضمیر اس احساس کو کہتے ہیں جو کسی اصول کی پابندی یا عام پابندی سے انسان میں پیدا ہوتا ہے۔ اصول بعض اوقات انسان کے ذاتی بھی ہوتے ہیں، اور انسان اکثر ان پر بیباکی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے، مگر ان پر اجتماعیت کا اثر اتنا غالب ہوتا ہے کہ جب کبھی کوئی اجتماعی مسلمات کے خلاف اپنے ذاتی اصول کی پابندی میں کوئی عمل کرتا ہے، تو خاص صورتوں کے سوا، اس کا ضمیر خود مطمئن نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص یہ اصول اختیار کرتا ہے کہ جب ذاتی ضروریات زیادہ ستائیں اور کسی جائز طریقہ سے انہیں پورا نہ کیا جا سکے تو حسبِ ضرورت چوری کر لینی چاہیے، اور اس اصول کی پابندی میں وہ چوری کر لیتا ہے، تو اگرچہ وہ اپنے خیال کے مطابق ایسا کرنے کو مناسب حرکت سمجھتا ہے، تاہم چونکہ اجتماعی مسلمات کی رُو سے چوری ایک اخلاقی جُرم ہے اس لیے اس کا ضمیر اس پر مطمئن نہیں ہوتا اور وہ ایک قسم کی ندامت ضرور محسوس کرتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ آدمی کا ضمیر اپنی قوم اور جماعت کے نظام اخلاق سے وابستہ ہوتا ہے۔

ضمیر نُما احساس

اس احساس ضمیری کے علاوہ ایک اور احساس بھی ہے جو کلیتہً اجتماعی ماحول سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ احساس انسان کے دلی اطمینان کے باوجود اس کو ندامت اور تکلیف پہنچاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی سوسائٹی کی بے جا قیود و رسوم سے بیزار ہے اور ان کو اچھا نہیں سمجھتا، لیکن اگر ان کی خلاف ورزی کرتا ہے تو

اپنے دل میں مطمئن ہونے کے باوجود سوسائٹی میں کم و بیش ندامت محسوس کرتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص میں کوئی جسمانی نقص (مثلاً یک چشمی یا اور کوئی ایسا ہی عیب) ہو تو اگرچہ وہ یہ جانتا ہے کہ جسمانی نقائص کی اصلاح اس کے دائرۂ قدرت سے باہر ہے، مگر پھر بھی وہ اس پر شرماتا ہے۔ یہ احساس ضمیری احساس نہیں، کیونکہ اس میں انسان دلی اثر نہیں محسوس کرتا، مگر اسے اصطلاحاً ضمیر نما احساس کہا جاسکتا ہے۔ اور یہ اکثر حالات میں خود ضمیری احساس سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر تم کسی کی غیبت کرتے ہو، یا کسی کے مال میں خیانت کرتے ہو تو باوجودیکہ یہ سخت اخلاقی جرم ہیں مگر تمہیں ان پر ایک تھوڑی سی ندامت محسوس ہوتی ہے۔ جو کچھ دیر بعد زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر کسی جلسہ میں تقریر کرتے وقت تمہاری زبان سے کوئی کلمہ غلط نکل جاتا ہے یا تم راستہ میں پھسل کر گر پڑتے ہو تو باوجودیکہ تم کو اپنی معذوری کا پورا یقین ہوتا ہے، مگر پھر بھی تمہیں اتنی شرم آتی ہے کہ بعض اوقات کئی کئی دن تک اس کا خیال ستاتا رہتا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اخلاقی احساس خواہ ضمیری ہو یا ضمیر نما، محض اجتماعی اثرات سے پیدا ہوتا ہے اور اسی لیے جس احساس کے ساتھ جماعتی تعلقات کا جتنا زیادہ حصّہ ہوتا ہے اتنا ہی وہ قوی ہوتا ہے۔

اخلاقیات میں اجتماعیت کو جو دخل حاصل ہے، اسے اس حد تک بیان کرنے کے بعد اب ہم اصل موضوع پر بحث شروع کرتے ہیں۔ مگر اس سے پہلے یہ اعتراف کر لینا ضروری ہے کہ ہم بحث کے تمام پہلوؤں پر ان صفحات میں

محض ایک سرسری نظر ڈال سکیں گے کیونکہ اوّل تو اس وسیع موضوع کی تفصیلی بحث کے لیے ایک رسالہ کے صفحات کسی طرح گنجائش نہیں نکال سکتے، دوسرے تفصیلات میں پڑنے سے ہم اخلاقیات کی حدود سے آگے بڑھ کر سیاسیات اور فلسفۂ اجتماع کی بحثوں میں پڑ جائیں گے جس کے لیے پہلے ان کے مبادی کا بیان ضروری ہوگا، اور اس طرح کلام بہت طویل ہو جائے گا۔ اسی لیے تم دیکھو گے کہ ہم نے ہر جگہ اجمال سے کام لیا ہے اور صرف یہ کوشش کی ہے کہ تمہیں فلسفۂ اخلاق سے ایک گونہ شناسائی ہو جائے۔

۲۔ نظامِ اخلاق

نظامِ اخلاق کیا شئے ہے؟ اس کو مختصراً یوں سمجھو کہ وہ ایک جماعت کے رسوم، عادات، قوانین، اور عقائد و خیالات کی ایک مجموعی ہئیت ہے جو جماعت کے ہر فرد پر حاوی ہوتی ہے۔ اس کو مدنیت سے ایک خاص علاقہ ہے۔ جو قوم مدنیت سے جتنی دُور ہے اس کا نظام اخلاق اتنا ہی سادہ اور مختصر ہے، اور جو قوم مدنیت میں جتنی بڑھی ہوئی ہے اس کا نظام اخلاق اتنا ہی وسیع اور پُرتکلف ہے۔ اس کی تشکیل میں آب و ہوا، اس قوم کی جائے وقوع، اور دوسری قوموں اور جماعتوں کے ساتھ اس کے تعلقات کا بھی بہت بڑا اثر ہوتا ہے۔ کیونکہ یہی چیزیں ہیں جو انسان کی صاف اور سادہ فطرت میں سب سے پہلے تصرف کرتی اور اسے کسی ایک رنگ میں رنگتی ہیں۔ مثلاً ایک قوم پہاڑوں میں رہتی ہے جہاں کی آب و ہوا

اسے قوی ہیکل بنا دیتی ہے اور جہاں کی پتھریلی اور غیر آباد سرزمین میں اس کے لیے ضروریات بہم پہنچانے کے سامان کم ہوتے ہیں، لازمی طور پر اس کا نظام اخلاق وحشیانہ ہوگا اور وہ آس پاس کی سرسبز زمینوں کے رہنے والوں پر لوٹ مار کر کے روزی حاصل کرتے کرتے ایک قزاقانہ نظام کو پرورش کرلے گی۔ اسی طرح ایک دوسری قوم کسی جزیرہ میں رہتی ہے جہاں سمندر اسے ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہوتا ہے، وہاں وہ اپنے دائرہ کو محدود پاکر سمندر کی وسیع دنیا کو دیکھنے کی کوشش کرتی ہے، جہاز بناتی ہے، سمندر میں نکل کھڑی ہوتی ہے، دوسرے ملکوں میں پہنچ کر وہاں کے حالات دیکھتی ہے، ان سے اپنی ضروریات لیتی اور اپنے ملک کی چیزوں کا ان کو خریدار بناتی ہے اور اس طرح ایک تاجرانہ نظام اخلاق ان میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی قسم کے اور اسباب بھی ہیں جو ایک اخلاقی نظام کی تشکیل میں حصّہ لیتے ہیں۔

اس نظام اخلاق کو افراد کی ذہنیت، ان کے نفس کی تکمیل اور ان کے عقائد و اعمال میں بہت بڑا دخل حاصل ہے اور چونکہ انسانی طبائع مختلف ہوتی ہیں، کوئی ذہین ہوتا ہے اور کوئی غبی، کوئی نیک ہوتا ہے اور کوئی بد، کوئی قوی الارادہ ہوتا ہے اور کوئی ضعیف الارادہ اس لیے توازن قائم نہیں رہتا اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک جماعت کے قوی افراد ضعیف افراد پر قابو پا جاتے ہیں، ان کو اپنی خواہشات کا غلام بنا کر ان کے اخلاقی درجہ کو گرا دیتے ہیں اور ان کے لیے اخلاقی ترقی اور تکمیلِ نفس کی راہوں کو مسدود کر کے جماعت میں ایک اخلاقی فساد پیدا کر دیتے ہیں۔ علم الاخلاق کا مقصد یہ ہے کہ اس حالت کو درست کرے اور نظامِ اخلاق میں عدل قائم کرے۔

عَادِلانہ نظامِ اخلاق

ایسے نظام کو جو عدل کے اصول پر قائم کیا گیا ہو اخلاقیات کی اصطلاح میں عادلانہ نظامِ اخلاق کہتے ہیں۔ اس سے مراد ایک ایسا نظام اجتماعی ہے جو بقدر امکان ہر شخص کو اپنی زندگی کی تکمیل اور نصب العین کے حصول میں مدد دے۔ ہر شخص اپنی جگہ پر آزاد و خود مختار، لیکن ایک ہی کل کے پُرزوں کی طرح ایک دوسرے سے وابستہ، ایک دُوسرے کا صحیح تمدنی صورت میں محتاج، مگر ہر قسم کی بے جا قیود اور پابندیوں سے محفوظ، اپنے فرائض کی ادائیگی میں پُورے شوق و محنت سے مصروف، اور اپنی محنتوں کے نتائج سے کامل طور پر بہرہ مند، اپنی استعداد کے مطابق ترقی کرنے کے لیے ہر شخص کی راہ کھُلی ہو، چھوٹے بڑے کی اس میں بے جا تمیز نہ ہو، امیر و غریب اور قوی و ضعیف کا امتیاز اُٹھ جائے، ضعیف قوی کا غلام نہ ہو اور طاقت ور کمزور کو نہ کھا جائے، ایسے نظام اجتماعی کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص راہِ عدل سے تجاوز کرے اور اخلاقی فساد کا باعث ہو اس کا زور توڑ دیا جائے، اس کی پوری بیخ کُنی کی جائے اور ہر با اخلاق و فرض شناس شہری کا فرض ہو کہ اس کی ناپاک ہستی سے جماعت کو پاک کر کے اجتماعی مفاد کی حفاظت کرے۔

یہی عادلانہ نظام وسعت اختیار کر کے بین الاقوامی عدل قائم کرتا ہے۔ جس طرح اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک فرد یا افراد کسی فرد یا جماعت پر مستولی نہ ہونے پائیں، اسی طرح اس کا مقصد یہ بھی ہے کہ ایک جماعت دوسری جماعت پر قابض ہو کر اس کی اخلاقی ترقی کو نہ روک دے۔ بلکہ علم الاخلاق اوّل الذکر کے مقابلہ میں موخّر الذکر کو زیادہ اہمیت دیتا ہے، کیونکہ بین الافرادی فساد کے مقابلہ میں بین الاقوامی فساد زیادہ مہلک، خطرناک اور ہمہ گیر ہوتا ہے۔ پس اخلاقی نقطۂ نظر

سے ایک قوم یا جماعت کی حکومت کسی دُوسری قوم یا جماعت پر خواہ کیسی ہی منصفانہ، اور مشفقانہ ہو، مگر وہ ایک بدترین اخلاقی مُصیبت ہے جس کو دفع کرنا تمام اخلاقی فرائض سے زیادہ اہم اقدم ہے۔ عادلانہ نظام کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ قوم کے حسبِ دلخواہ ہو اور ہر قوم اپنے مفاد کو ترقی دینے اور اپنے نصب العین کو حاصل کرنے کے پُورے ذرائع کو استعمال کرنے میں آزاد ہو اور ظاہر ہے کہ جب ایک دوسری قوم اس پر حاکم ہوگی تو خواہ وہ کتنی ہی نرمی و شفقت سے اس پر حکومت کرے، مگر یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ وہ اپنے مفاد کے مقابلہ میں اس کے مفاد کو ترجیح دے اور اس کے ذرائع کو اپنے نصب العین کے حصول پر صرف کرنے کے بجائے خود اس کے نصب العین کے حصول پر صرف کرے۔ اسی طرح یہ بھی ایک امر واقعہ ہے کہ ایک قوم یا جماعت جب ایک عرصہ تک کسی قوم یا جماعت کی حکومت میں رہتی ہے تو رفتہ رفتہ اس کی اخلاقی ترقی رک کر انحطاط کی جانب مائل ہوجاتی ہے، غلامی جو ایک بدترین اخلاقی بیماری ہے اس کے رگ وپے میں اثر کر جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کے اندر سے اعتماد علی النفس، خودداری، بلند حوصلگی جیسی اخلاقی فضیلتیں نکل کر احتیاجِ غیر، دناءت، تسفل، اور ایسی ہی دُوسری بُرائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو بجائے خود ایک قوم کے لیے شدید اخلاقی مُصیبت ہے۔ ظاہر ہے کہ علم الاخلاق انسانوں کی ایک پُوری آبادی کو اس طرح درجۂ عزّت سے گزرتا ہوا نہیں دیکھ سکتا اور نہ وہ برداشت کرسکتا ہے کہ ایک قوم کی قوم اخلاقی ترقی سے محروم ہوجائے۔ اسی لیے وہ ایک جماعت پر دوسری جماعت کی حکومت کو دنیا میں سب سے بڑا گناہ قرار دیتا ہے،

ایسا گناہ کہ تمام اور دمائم اخلاق کو اس سے کچھ نسبت نہیں۔ بلکہ درحقیقت اس کے نزدیک یہ تمام اخلاقی گناہوں کی جڑ ہے۔

پس جو جماعتیں اپنی کثرت کی وجہ سے چھوٹی جماعتوں کو، یا چھوٹی جماعتیں اپنی قوت کی وجہ سے بڑی جماعتوں کو غلام بناکر ان کی ترقی وتکمیل کی قابلیتیں سلب کرنے کی کوشش کرتی ہیں، وہ اس قابل نہیں کہ دُنیا میں ان کو زندہ رہنے کا حق دیا جائے۔ وہ دنیا میں بُرائی کو پھیلاتی ہیں، اپنے اغراض وفوائد کے لیے اپنی ہی طرح کے دوسرے انسانوں کو بے جا طریقہ پر اپنا دست نگر بناتی ہیں، اپنے فوائد پر دوسروں کے فوائد کو قربان کرتی ہیں، دُوسروں کی قوتوں اور قابلیتوں کو اپنی اغراض کا غلام بناکر انہیں خود انہی کی محنت ومشقت کے فوائد سے محروم کرتی ہیں، اور انسانیت کے ایک حصّہ کو اپنے مقاصد کے لیے ذلّت وخواری میں جبراً رکھنے کی کوشش کرتی ہیں۔ ایسی قومیں تکمیل انسانیت کی راہ میں ایک روک ہیں اور بنی نوع انسانی کے حق میں شیطان سے زیادہ خطرناک، دُنیا کے اخلاقی جسم میں ان کی حیثیت پھوڑے اور ناسور کی سی ہے اور ان کے وجود سے دنیا کو پاک کردینا ایک بہترین اخلاقی خدمت ہے۔ ہر زمانہ کے مقدّس اور پاک انسانوں کی بڑی کوشش یہ رہی ہے کہ اس قسم کے ظالمانہ نظاموں سے انسانی زندگی کو آزاد کردیں۔ اور ہمیشہ وہ لوگ جو عملی اخلاق کی تکمیل کرنا چاہتے ہیں، ان کا سب سے پہلا فرض یہ رہا ہے کہ اپنی پُوری توجہ دنیا سے ظالمانہ نظاموں کے مٹانے پر صرف کریں۔ اخلاقِ عمل کی تکمیل، یا دُوسرے الفاظ میں خود انسانیت کی تکمیل صرف اسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ دُنیا سے تمام ظالمانہ نظام اُٹھ جائیں اور

ایک قوم پر دُوسری قوم کی حکومت کا طریقہ بالکل مٹا دیا جائے۔ کیونکہ یہ بداخلاقیوں کا سرچشمہ ہے، اور جب تک سرچشمہ بند نہیں ہوتا اس وقت تک بداخلاقی کے سیلاب کو کون روک سکتا ہے؟

جماعت کی عَادِلانہ تنظیم

اب ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ وہ کونسی عادلانہ تنظیم ہے جو جماعت میں نظام عدل کو قائم رکھ سکتی ہے؟ یہ ایک نہایت پیچیدہ بحث ہے اور ہم اس جگہ اپنے فرض کو ادا کرنے کے لیے مجبور ہیں کہ تفصیلات اور فروعی بحثوں سے قطع نظر کر کے صرف اصول پر قناعت کریں۔ ان مباحث پر جتنی صاف اور واضح بحث ارسطو و افلاطون نے کی ہے، کسی اور نے نہیں کی۔ یہ دونوں جمہوریت اور اخلاق میں جو کچھ لکھ چکے ہیں وہ اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے اور زمانۂ حال کے مصنفین، مل، سِج وِک، اسٹیفن وغیرہم نے جو کچھ لکھا ہے، وہ سب اسی کی تجدید، تفصیل اور تفریع ہے۔ یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ احوال حیات میں برابر تغیر ہوتا رہتا ہے، جو قانون ایک حالت میں مفید ہوتے ہیں، دوسری حالت میں مضر ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے علمائے اخلاقیات کی رائے ہے کہ زندگی کے بہت سے شعبوں میں سخت و قطعی قوانین کے بجائے علم و عمل کے فضائل حسنہ کو ترقی دینی چاہیے۔ ڈاکٹر اسپنسر نے اپنی مشہور کتاب The man versus state. میں اس پر خوب بحث کی ہے۔ مگر ڈاکٹر بسکنٹ کی تصریحات و توضیحات سب سے زیادہ قابل قدر ہیں جو اس نے Aspects of the Social problem. میں کی ہیں۔ اس کا قطعی فیصلہ ہے کہ قوانین حکومت مطلق العنان

اور خود سر قوموں کی طرح امن پسند اور عاقل قوموں کے لیے بھی بے کار ہیں، اس لیے قانونی جبر و اکراہ سے زیادہ مؤثر چیز سوشل قوانین و رسوم ہیں. جو ہر لمحہ سوسائٹی کے ہر فرد کو متاثر کرتے ہیں۔ تاہم قانون کے لیے ایک وسیع دائرہ باقی ہے، کیونکہ جماعتوں کی ترقی اور رائے عامہ کی عقلیت ہمیشہ بطی السیر ہوتی ہے، اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی ایک کافی تعداد موجود رہتی ہے. جن پر بغیر سزا اور قانونی دباؤ کے اثر نہیں ہوتا، اس کے علاوہ تعزیری قوانین کی ضرورت اکثر جاہل اور وحشی قوموں کے لیے ہوتی ہے، یا ان جماعتوں کے لیے جن پر دوسری جماعت کی حکومت ہو۔ پس اصول کہتا ہے کہ ایسی جماعتوں کے لیے. جن کی اپنی حکومت ہو اور جن کا نظام اخلاق وحشت کے درجہ سے نکل گیا ہو تعزیری قوانین کی ضرورت نہیں، ان میں صرف ایسے قوانین ہونے چاہئیں جو محبّت و اُلفت، اور اخوت و برادری کے رشتوں کو زیادہ مضبوط کرنے والے ہوں، اور اگر کچھ تعزیری قوانین کسی ضرورت سے نافذ بھی کیے جائیں تو اس شرط کے ساتھ کہ ان کا مقصد پورا ہوتے ہی انہیں منسُوخ کر دیا جائے۔

مگر افسوس ہے کہ ایسا نہیں کیا جاتا، دنیا جس قدر آگے بڑھتی جاتی ہے اسی قدر ہر ملک میں قوانین کی تعداد بھی بڑھتی جارہی ہے۔ سینٹ پال نے یہودیوں کے مذہبی قانون کی نسبت کیسی پیاری بات کہی ہے کہ "وہ صبح تک پہنچانے کے لیے صرف ایک راہنما تھا"؛ یعنی جب جماعت نے اخلاقی نصب العین کے معنوں کو سمجھ لیا، تو پھر قانونی دباؤ کی ضرورت نہیں رہی، بلکہ ان کا بدل دینا ضروری ہوگیا۔ قریب قریب یہی حال اور سب قانونوں کا ہے، کہ جب جماعت

حقیقی آزادی کو پا لیتی ہے تو یہ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں۔ صرف ابتدائی ناروا آزادی کی روک تھام کے لیے ان کا وجود ضروری ہوا کرتا ہے۔

یہ ایک عام بات ہے کہ لوگ اوّل اوّل جو باتیں خوف سے کرتے ہیں، وہ رفتہ رفتہ عادت بن جاتی ہیں، اور پھر وہ اضطراراً کرنے لگتے ہیں۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ "پہلے قانون وجود میں آتا ہے، پھر عادت بن جاتا ہے، پھر نیکی"

۳۔ اخلاقی قوانین اور ان کی ماہیت

قانون اور قواعد معاشری کا اصل کام افراد کے حقوق و فرائض کی تنظیم و ترتیب ہے۔ یہ دونوں باہم لازم و ملزوم ہیں اور تمام تر اضافی ہیں۔ ہر حق اپنے ساتھ ایک فرض لاتا ہے، اور ہر فرض ایک حق کے لیے داعی ہوا کرتا ہے۔ اس کے صرف یہ سطحی معنی نہیں کہ ایک شخص جب کوئی حق رکھتا ہے تو دوسروں پر اس کی حرمت فرض ہو جاتی ہے، بلکہ دراصل اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص کو جب کوئی حق ملتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس حق کو جماعت کے فائدہ کے لیے استعمال کرے۔ قانون اور اخلاقی فرض کے درمیان تشابہ یا تو اُردو واقع ہو جانے کی وجہ سے علی العموم لوگوں کا ذہن ان دقیق معنوں کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ حقوق کے قیام میں عام طور پر قانون سے جو مدد لی جاتی ہے، اس کے سلسلہ میں جن فرائض کی تعیین ہو جاتی ہے، لوگ انہی کو، اخلاقی فرض سمجھتے ہیں، اور ان فرائض سے بے خبر رہتے ہیں جنہیں قانون کے زور سے نہیں منوایا جاتا۔ حالانکہ

دراصل اخلاقی فرض وہی ہیں اور قانون جن فرائض کی تعیین کرتا ہے وہ صرف حدود اختیاری کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص قانون کے ذریعہ کسی جائداد پر اپنا حق محفوظ کراتا ہے۔ اب قانون اس حق کے ساتھ اس پر صرف یہ فرض عائد کرسکتا ہے کہ وہ اپنے اس حق کے استعمال میں دوسروں کے حقوق پر دست درازی نہ کرے، اور اس بات کی تفریض اس کے دائرہ سے خارج ہوتی ہے کہ وہ اس جائداد کے فوائد کو حسب ضرورت اپنی ذات پر استعمال کرنے کے بعد زائد از ضرورت حصہ کو جماعت کے مفاد پر صرف کرے۔ کیونکہ قانون کا منشاء صرف حقوق اجتماعی کا تحفظ ہے، افراد کے فرائض کی تعیین نہیں، اور نہ یہ اخلاقی فرائض علم الاخلاق کے قانون میں جباری ہیں۔ پس لوگ اس غلط فہمی کی وجہ سے اخلاقی فرائض کو نہیں سمجھتے۔ اور اسی لیے دنیا میں یہ بات چل نکلی ہے کہ "آدمی کو اپنی چیز کا اختیار ہے جس طرح چاہے صرف کرے۔" کوئی شک نہیں کہ ہر شخص اپنی چیز کو خود اپنے اختیار سے صرف کرنے کا حق رکھتا ہے، مگر اخلاق جو ہر جگہ اجتماعی فائدہ پیش نظر رکھتا ہے، اس پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ اپنی چیز کو حتی الامکان جماعت کے فائدہ پر صرف کرے۔

اب ذیل میں ہم بعض اہم حقوق اور فرائض پر کچھ لکھیں گے۔

زندہ رہنے کا حق

حقوق انسانی کی فہرست میں سب سے پہلا حق زندہ رہنے کا ہے، جو بنی نوع انسان کے ہر فرد کو بلا امتیاز حاصل ہے۔ اگر حق زندگی کو تمام حقوق سے زیادہ اہم نہ قرار دیا جاتا یا اس کے احترام میں اتنی سختی نہ برتی جاتی تو شخصی زندگی ہر وقت معرض خطر میں رہتی اور رات دن اس کی قربانیوں کے واقعات پیش آتے رہتے۔ اگرچہ جماعت کی تکمیل کے لیے بعض اوقات افراد کی قربانی حق بجانب ہوتی ہے، کیونکہ جس نفس کی تکمیل مقصود ہے وہ اجتماعی ہے، اور اگر کسی صورت میں اس کی تکمیل انفرادی قربانی پر منحصر ہو جائے تو وہ کی جاسکتی ہے، مگر یہ ایک استثنائی صورت ہے، اور انسانی جان کی حرمت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ عمومی حیثیت سے شخصی زندگی کا بقاء و تحفظ انسانیت کے لوازم میں سے ہے، اور تمام انسانی حقوق کی فہرست میں اس کا سب سے زیادہ بلند اور اہم درجہ تسلیم کرنا انسانیت

کا پہلا فرض ہے۔ مگر باوجودیکہ قانون اخلاق اس حق کے احترام میں انتہائی سختی برتتا ہے، عام طور پر انسانی جان کی کوئی وقعت نہیں کی جاتی، ایک شخص اپنی خواہشات کے حصول میں اگر کسی کو سدّ راہ پاتا ہے تو اسے بے دریغ قتل کر دیتا ہے، ایک جماعت اگر اپنی بزرگی کو تسلیم کرانے یا اپنے فوائد کو قدرتی حدود سے آگے بڑھانے کے لیے ضروری سمجھتی ہے تو ہزاروں لاکھوں انسانی جانوں کا خون کر دیتی ہے، ایک قوم دوسری قوم کو ادنیٰ منافع کی خاطر قہر کی نظروں سے دیکھتی اور اس کا خون پینے کے لیے تیار رہتی ہے، اور آج کل کی نام نہاد متمدن اقوام میں بھی یہ درندگی موجود ہے، لیکن یہ ایک امر واقعہ ہے کہ ایسی حالت خواہ متمدن قوموں میں ہو، یا وحشی اقوام میں، اسے محض وحشت کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے، کیونکہ اخلاقی نقطۂ نظر سے ایسی قوموں کے اخلاقی قوا پوری طرح نشوونما پائے ہوئے نہیں ہوتے اور تمدن کے نام سے نیم وحشیانہ زندگی بسر کر رہی ہوتی ہیں۔ بدقسمتی سے موجودہ زمانہ میں ایسی ہی جماعتوں کی کثرت ہے۔ اور بوجہ کثرت، حکومت و فرمانروائی کی باگیں بھی ان ہی ہاتھوں میں ہیں اور ہر طرف سے آوازیں آ رہی ہیں کہ "صلح چاہتے ہو تو جنگ کرو"، امن چاہتے ہو تو تلوار اُٹھاؤ"، اور "زندگی چاہتے ہو تو لڑنے مرنے کے لیے ہر وقت تیار رہو"۔

اِس حق کے ساتھ ہی یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ہر قوم کے شہریوں کا حق حیات اس وقت تک پوری طرح محفوظ و مامون نہیں ہو سکتا جب تک اس کے حصول معاش کے ذرائع بھی محفوظ و مامون نہ ہوں۔ بالفاظ دیگر حق زندگی کے لیے استقلال محنت مستلزم ہے، اس مسئلہ پر لوئی بلنیک وغیرہ اشتراکی علماء نے

بہت زور دیا ہے، لیکن اس کا فیصلہ کہ اس قسم کے حقوق کو کس حد تک اور کن وسائل سے محفوظ کیا جا سکتا ہے، ان کے یا ہمارے بس کی بات نہیں۔ اس کا جواب سیاسیات و اقتصادیات کے علماء بھی نہیں دے سکتے۔ درحقیقت اس کا انحصار نوع انسان کے عملی فہم و احساس پر ہے۔

تمام اور حقوق کی طرح حق زندگی بھی اپنے ساتھ ایک فرض رکھتا ہے، اور یہ اپنی اور غیروں کی زندگی کا احترام ہے۔ جو شخص اپنی زندگی کا احترام نہیں کرتا اور خودکشی کرتا ہے، وہ اخلاقاً سخت گنہگار ہے اور جو شخص دُوسرے کے حق زندگی میں دست اندازی کرتا ہے وہ اپنے حق حیات کو زائل کرتا ہے وہ اس کا مستحق ہے کہ اسے بھی اسی طرح زندہ رہنے کے حق سے محروم کیا جائے، احترامِ نفس قائم کرنے کے لیے یہ بات ضروری ہے، اس میں رحم و درگذر کو دخل دینا عین بے رحمی ہے۔

حقِ آزادی

حق زندگی کے بعد دوسرا درجہ حق آزادی کا ہے۔ چونکہ ہر شخص کو جماعتی زندگی میں اپنا نصب العین تلاش کرنے اور اس کے حصول کی سعی کرنے کے لیے آزادی کی ضرورت ہے، اس کے بغیر وہ اپنی استعداد کے مطابق تکمیل نفس کی امکانی سعی نہیں کر سکتا، اس لیے آزادی یا حریت فکر و عمل ہر شخص کا حق ہے، حق زندگی کے ساتھ اس کا گہرا تعلق ہے اس کے بغیر حق زندگی ایک قالب بے رُوح کی حیثیت رکھتا ہے اور اخلاق اس کو لوازم حیات انسانی میں سب سے اہم درجہ دیتا ہے، کوئی شخص نہ کسی شرط پر اس حق کو بیچنے کا مجاز ہے اور نہ کسی

کو اس کے خریدنے کا حق۔[1]

یہی حق اجتماعی حیثیت بھی رکھتا ہے، جس طرح ہر فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ نظام جماعت کے اندر اپنے نصب العین کو تلاش کرنے کے لیے جو راہ چاہے آزادی کے ساتھ اختیار کرے، اسی طرح ہر جماعت کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ اپنے ارتقائے ذہنی و عملی کی تکمیل اور اپنے نصب العین کے حصول کے لیے تمام ممکن ذرائع کو استعمال کرنے میں آزاد ہو اور کوئی قوت اس کو روکنے والی نہ ہو علم الاخلاق

---

[1] ہیگل نے فلسفۂ تاریخ کے مقدمہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے دنیا میں حق آزادی کے احترام کا اس وقت جو کچھ بھی احساس ہے اور خصوصاً عہد اصلاح کے بعد سے اس بارہ میں جس بلند آہنگی سے کام لیا جا رہا ہے، وہ سب عیسائی تعلیمات کا نتیجہ ہے لیکن اگر اصول و تعلیم سے قطع نظر کر کے، صرف عملی نتائج کو دیکھا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ عیسائیت اپنی دو ہزار برس کی زندگی میں ایک دن بھی اس حق کو محفوظ کرانے میں کامیاب نہیں ہوئی اور اس کا دامن شخصی آزادی کے خون سے اب تک تر ہے۔ برخلاف اس کے اسلام نے دنیا میں اس حق کے احترام کو قائم کیا، اس نے انسانی امتیازات کو مٹا دیا، ایک انسان پر دوسرے انسان کی حکومت کے طریقہ کی اصولاً و عملاً انتہائی مخالفت کی، اور آج دنیائے مغرب میں غلامی کے خلاف جو کچھ بھی چیخ و پکار ہے، وہ اس آواز کی صدائے بازگشت ہے جو عرب کے ریگستان سے اٹھی تھی، اس کا اعتراف چاہے یورپ نہ کرے، مگر حقائق کی دنیا میں یہ ایک مسلمہ واقعہ ہے۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں، صرف اتنے ہی اشارہ پر قناعت کی جاتی ہے۔

انفرادی آزادی سے زیادہ اجتماعی آزادی کا احترام کرتا ہے، کیونکہ اجتماعی آزادی خود انفرادی آزادی کی اصل ہے اور اگر وہ مفقود ہو تو افراد کی آزادی بھی بے معنی ہوجاتی ہے۔

مگر آزادی کبھی بے تعلقی اور عدم ارتباط کے معنی میں نہیں بولی جاتی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر فرد جماعت کے نظام سے اور ہر جماعت بین الاقوامی نظام سے اپنے آپ کو قطعاً آزاد سمجھے اور دنیا کے تمدّن نظام کو جو علائق و روابط پر مبنی ہے، منتشر کرنے کی کوشش کرے۔ اگر آزادی کے یہی معنی ہوں تو سارا نظام عالم درہم و برہم ہوجائے۔ اسی لیے علم الاخلاق ہر آزادی خواہ کو متنبہ کرتا ہے کہ وہ خالص مطلق العنانی کو حاصل کرنے کی کوشش نہ کرے ورنہ وہ اپنے اصلی حق کو بھی کھودے گا، وہ حق آزادی کے معنی یہ قرار دیتا ہے کہ ہر شخص نظام جماعت کو قائم رکھتے ہوئے بغیر دوسروں کی آزادی میں خلل ڈالے ہوئے جہاں تک ممکن ہو اپنے شخصی اعمال اور اپنی زندگی کے اختیاری معاملات میں آزاد رہے اور اس سے فائدہ اُٹھائے۔ اسی طرح اجتماعی آزادی کو بھی وہ دوسری جماعتوں کی آزادی اور بین الجماعتی تعلقات کی حرمت سے مشروط قرار دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انفرادی آزادی کے لیے جماعتی نظام کی پابندی شرط ہے، اور اجتماعی آزادی کے لیے بین الاقوامی حقوق کی حرمت لازم۔ یہ وہ فرض ہے جو حق آزادی کے ساتھ ہر فرد اور ہر جماعت پر عائد ہوتا ہے۔

حقِ ملکیّت

ان حقوق کے بعد حق ملکیت کا درجہ ہے۔ اس کو آزادی کا قریب قریب

ایک جز سمجھنا چاہیے۔ ہر مقصد کے لیے اسباب و وسائل ہوتے ہیں جن کے بغیر اس کا حصول ناممکن ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کو ان وسائل کا حق استعمال حاصل نہ ہو تو طلب مقصد کے لیے اس کی آزادی بے معنی ہے۔ وسائل کی مقدار غیر محدود ہے اس لیے اس سوال کا حل کرنا بہت مشکل ہے کہ ان کے استعمال کو جماعت پر کیوں کر تقسیم کیا جائے؟ اگر یہ وسائل صرف چند افراد کے لیے مخصوص کر دیے جائیں تو باقی افراد کا حق مارا جاتا ہے اور اگر سب پر مساوی تقسیم کیے جائیں تو علاوہ ناممکن ہونے کے یہ قانونِ فطرت کے خلاف ہے اور مساوات کسی حال میں قائم نہیں رہ سکتی۔ مگر ہم اس دل چسپ اور مشکل مسئلہ پر ان صفحات میں کوئی بحث نہیں کر سکتے کیونکہ اس کا تعلق سیاسیات اقتصادیہ سے ہے۔ یہاں صرف حق ملکیت کی اہمیت پر ہی زور دیا جا سکتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ارتقائے حیات میں معین ہے۔

اس حق کے ساتھ جو فرض عائد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کو عاقلانہ طور پر فلاح جماعت کے لیے استعمال کیا جائے ہر چیز جماعت کی ملک ہے اور اس کو جماعت ہی کے فوائد کے لیے ہونا چاہیے۔ انسان تعلیم و تمدن میں جتنی ترقی کرتا جاتا ہے اتنی ہی اس کے اندر اس حق کو استعمال کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، مگر پھر بھی وہ اپنے فرض کو محسوس کرنے میں ایک بڑی حد تک کوتاہی کر رہا ہے۔ خالص اخلاقی نقطۂ نظر سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی شخص سوائے ان چیزوں کے جو اس کے وجود کے لیے لازمی ہیں، اور کسی چیز کا حق نہیں رکھتا۔ جیسا کہ ایک جرمن عالم اخلاقیات کہتا ہے کہ "میں اس کے سوا اور کسی چیز کا مالک نہیں ہوں جو میں ہوں"۔ قریب قریب یہی خیال افلاطون نے بھی ظاہر کیا ہے،

وہ کہتا ہے کہ "ایک اعلیٰ نظام اجتماعی میں ہر چیز مشترک ہونی چاہیے، شخصی ملکیت کوئی شے نہیں ہے" مگر عملی سیاست میں اس اصول کا نبھنا بہت مشکل ہے اس لیے ہمیں اس دائرہ کو محدود کرنا پڑے گا اور صفائی کے ساتھ یہ حد بندی کرنی پڑے گی کہ ہر شخص اپنی ملکیت میں تصرف کا مختار ہے، مگر اس کا فرض ہے کہ اپنی جائز و مناسب ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے بعد اس کے بقیہ فوائد کو جماعت پر خرچ کرے۔ ارسطو نے اس بارے میں یہی مذہب اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ:

"اعلیٰ نظام حکومت میں ہر شخص کو اپنی ملکیت میں تصرف کا پورا پورا حق حاصل ہے، لیکن اس حق کے ساتھ جماعت کی طرف سے اس پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے اور اس پر وہ اخلاقاً مجبور بھی ہے، کہ اس میں سے صرف بقدر ضرورت خرچ کرے اور جو کچھ باقی رہے اسے جماعت کی صلاح و فلاح کے کاموں میں لگائے۔"

اگرچہ ایسی ملکیتوں میں جیسے زراعت ہے، یہ اصول بھی پیچیدہ ہو جاتا ہے مگر ایک بڑی حد تک قابلِ عمل ہے۔

حقِ معاہدہ

اسی سلسلہ میں ایک اور حق، حقِ معاہدہ ہے۔ تم کو یہ حق حاصل ہے کہ کسی شخص سے چند شرطوں پر اس کی خدمت کرنے کا معاہدہ کر لو، اور اسی طرح اس کو یہ حق حاصل ہے کہ تم سے اس معاہدہ کو پورا کرنے کا مطالبہ کرے۔ عہدِ وحشت میں جب کہ معاہدہ کا کچھ زیادہ دستور نہ تھا، یہ حق کوئی اہمیت نہیں رکھتا تھا، مگر جوں جوں انسان تمدن کی طرف بڑھتا جاتا ہے، اس میں معاہدہ کی عادت بڑھتی جاتی ہے اور معاملات کا سارا انحصار معاہدہ پر ہو گیا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ

"جماعتیں طبعی حالت سے معاہدہ کی طرف جا رہی ہیں" یہ خیال اب اس قدر عام ہوگیا ہے کہ ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ "تمام انسانی تعلقات معاہدہ پر قائم ہیں اور حکومت کی بنیاد دراصل ایک اجتماعی معاہدہ ہے۔" روسیو اور ہابس نے اس عقیدہ کی پرزور حمایت کی ہے۔

مگر حق معاہدہ کے لیے یہ ضروری شرط ہے کہ ہمیشہ معاہدات ایسے ہوں جو جائز طور پر پورے کیے جا سکتے ہوں۔ مثلاً کوئی شخص ایسا معاہدہ نہیں کر سکتا جس کی رو سے وہ اپنے آپ کو کسی کی غلامی میں دیتا ہو، اور نہ وہ ایسے معاہدہ کے ایفا پر مجبور ہے، کیوں کہ غلامی جو بنائے معاہدہ ہے اخلاقاً ناجائز ہے۔

حقِ تعلیم

حقوق کی فہرست میں آخری مگر اہم درجہ تعلیم کا ہے۔ اس میں حقوق اور فرائض دونوں اس طرح جمع ہوگئے ہیں کہ تفریق مشکل ہے۔ ہر شخص اپنی حیثیت کے مطابق اپنے تئیں تعلیم دینے کا حق بھی رکھتا ہے اور یہ اس کا فرض بھی ہے۔ یہ ایک ایسا حق ہے جس کو ادا کرنا ہر شخص کا انسانی فرض ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ دنیا نے اس حق کو حاصل کرنے کی اب تک وہ کوشش نہیں کی جو کرنی چاہیے، اور متمدن سے متمدن ملکوں میں بھی عامۃ الناس اعلیٰ تعلیم تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔ ایک بہترین نظام حکومت کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ اس کے ماتحت ہر شخص اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو ترقی دینے کے بہترین وسائل پر قادر ہو اور ایک متنفس بھی ایسا باقی نہ رہے جو اعلیٰ تعلیم سے محروم ہو، کیونکہ تکمیل نفس کے لیے یہ سب سے زیادہ لازمی چیز ہے۔

اب ہم اخلاقی فرائض سے بحث کریں گے

اخلاقی فرائض

دنیا کی کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس کے مذہبی لٹریچر میں اخلاقی فرائض کے متعلق اوامر و نواہی نہ ملتے ہوں لیکن اخلاقیات میں اور ان میں فرق یہ ہے کہ وہ احکام قطعیہ پر مشتمل ہوتے ہیں اور یہ صرف لفظ "چاہیئے" یا "نہ چاہیئے" پر قناعت کرتا ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ مذہب ایک شان تحکمی رکھتا ہے اور اخلاق محض تعلیمی۔ "چاہیئے" کا لفظ اس تعلیمی شان کے لیے بہت موزونیت رکھتا ہے۔

شاید اوپر ہم کہیں بتا چکے ہیں کہ بعض ایسے متعین حقوق موجود ہیں جو اگرچہ ترمیم پذیر ہیں مگر آہستہ آہستہ تقرر پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ یہ متعین حقوق اپنے ساتھ متعین فرائض بھی لاتے ہیں جن کی صورت بالکل احکام کی سی ہوتی ہے۔ یہ فرائض صرف معروف و مسلم حقوق ہی کے ساتھ نہیں، بلکہ انسانی زندگی کے تمام شعائر اور اجتماعی تعلقات کی ہر صورت سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر فرض کے ساتھ ایک حق ہوتا ہے اور عموماً فرائض کی اصلیت حق ہی ہے، مگر انسان فطرتاً ہر اس چیز کو اہمیت دینے کا عادی ہے جو فرض کے نام سے پکاری جائے، کیونکہ فرض میں حکمیت ہوتی ہے۔ اس لیے اخلاقی قوانین سے مراد اخلاقی فرائض و احکام ہی ہوتے ہیں جن کے ساتھ حقوق ایک لازمی شئے ہیں۔ مثال کے طور پر بعض احکام پیش کیے جاتے ہیں اور اسی کے ساتھ اخلاقی نقطۂ نظر سے ان احکام کی حیثیت بھی بیان کی جاتی ہے۔

احترامِ حیات

اس سلسلہ میں پہلا فرض احترام حیات ہے جو بالکل حق حیات کے برابر ہے۔

اس کا منشا صرف یہی نہیں کہ دوسروں کی جان کا احترام کیا جائے بلکہ خود اپنی حیات کا احترام بھی واجب ہے۔ اور ایسے تمام افعال سے بچنا ضروری ہے جو اپنی یا دوسروں کی زندگی کو نقصان پہنچانے والے ہوں۔

احترامِ آزادی

دوسرا فرض احترام آزادی کا ہے جسے حق آزادی کے مقابل سمجھنا چاہیے۔ یہ فرض ہم کو دوسروں کی آزادی سلب کرنے اور ان کی آزادانہ ترقی میں دخل دینے سے روکتا ہے البتہ ایسے حالات میں وہ افراد کی حریت عمل سے تعرض کرنے کی اجازت دیتا ہے جبکہ وہ حریت خود انہی کی بقا کے لیے مضر ہو یا دوسرے ابنائے جماعت کے حقوق میں صریح مداخلت کرتی ہو۔ مثلاً اگر کوئی شخص خودکشی کرتا ہو تو تم اسے جبراً روک سکتے ہو کیونکہ اگرچہ وہ اپنے فعل کا مختار ہے مگر وہ اپنے اس اختیار کو ایک اہم اخلاقی فرض کی خلاف ورزی میں استعمال کر رہا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کے ہاں چوری کر رہا ہو تمہیں اجازت ہے کہ اسے اس حرکت سے روکو کیونکہ وہ اپنے حدود سے تجاوز کر کے دوسروں کے حق میں صریح مداخلت کر رہا ہے۔ مگر ان استثنائی صورتوں سے اصل فرض پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

احترامِ سیرت

تیسرا فرض احترامِ سیرت کا ہے۔ اس میں اور مندرجہ بالا دونوں احکام میں یہ فرق ہے کہ یہ ایجابی حکم ہے اور وہ سلبی حکم تھے۔ یہ حکم ہم کو صرف ان چیزوں سے باز رہنے ہی کی ہدایت نہیں کرتا جو ہمارے ہمسایہ کے لیے باعث تکلیف ہیں، بلکہ وہ اس امر کی بھی ہدایت کرتا ہے کہ تا بمقدور ہم ہر شخص کی اعانت کریں اور اسے جو مدد بھی پہنچا سکتے ہیں

اس میں دریغ نہ کریں۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ "اخلاقی فرائض اجباری نہیں بلکہ احساسی ہوتے ہیں"۔ ان چند لفظوں میں اس نے سارا فلسفۂ اخلاق بھر دیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کے ایسے فرائض جن پر وہ مجبور کیا جا سکتا ہے بہت ہی کم ہیں، لیکن ایسے فرائض جو احساس پر مبنی ہیں ان کی تعداد اَن گنت ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو، کہ اگر تم لوگوں کے ساتھ معاملات درست رکھو، کسی کے حقوق میں دست اندازی نہ کرو۔ اور جو حقوق و مطالبات تم پر قانوناً عائد ہوتے ہیں انہیں ادا کرتے رہو تو تم ایک بیباق زندگی بسر کرو گے اور تمہارے اوپر کوئی فرض ایسا عائد نہ ہوگا جسے ادا کرنے پر تم مجبور کیے جا سکو، لیکن اگر تم محسوس کرو تو تمہارے ذمّہ پھر بھی ایسے فرائض ہیں جنہیں ادا کیے بغیر تم انسانیت کی عام سطح سے بلند نہیں ہو سکتے۔ ہر معذور شخص جس پر تمہاری نظر پڑتی ہے، اپنی معذوریت میں تمہیں یہ فرض یاد دلاتا ہے کہ اس کی اعانت تمہیں کرنی چاہیے، ہر ضرورت مند جب اپنی ضرورت تمہارے پاس لاتا ہے تو دراصل وہ تمہیں جتاتا ہے کہ اس کی مدد کرنا تم پر فرض ہے، اور بنی نوع انسان کا ہر وہ فرد جو کسی مصیبت میں مبتلا ہو اپنی فلک زدگی کے ذریعہ تمہیں ایک اہم اخلاقی فرض کو ادا کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اگر کسی کے گھر میں آگ لگ رہی ہو تو کوئی قانون تمہیں مجبور نہیں کر سکتا کہ اسے بُجھانے کی کوشش کرو لیکن اگر تم میں تھوڑی سی بھی اخلاقی رُوح موجود ہو تو تم محسوس کرو گے کہ اس شعلہ سامان گھر کے مکینوں کی مدد کو پہنچنا تمہارا فرض ہے۔ احترامِ سیرت کے ایجابی پہلو سے بھی یہی مراد ہے۔ تمہارا فرض صرف یہی نہیں ہے کہ اپنے ہمسایہ شہریوں کو نہ ستاؤ، بلکہ تمہارا فرض یہ بھی ہے کہ جب وہ ستائے جائیں تو ان کی مدد کرو اور حتی الامکان ایسے امور میں حصّہ لو جو تمہارے شہری

بھائیوں کی فلاح و بہبود کے لیے ضروری ہوں۔ ہیگل نے کیسی اچھی بات کہی ہے کہ "تم خود انسان بنو اور دوسروں کا بحیثیت انسان احترام کرو۔"

احترامِ ملکیت

یہ فرض احترام سیرت کا ایک جزو اور اس کی ایک تعمیلی صورت ہے۔ لیکن اس کو خاص طور پر علیحدہ بیان کرنے سے مقصد یہ تاکید و صراحت اس امر کی ممانعت کرنا ہے کہ دوسروں کی فلاح و بہبود اور ترقی و آسائش کے اسباب و وسائل سے ناجائز فائدہ اُٹھانے کی کوشش نہ کرو خواہ وہ وسائل مادّی ہوں یا غیر مادّی۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہر شخص اپنی شخصیت کی بقا اور اس کی ترقی کے لیے اسباب کا محتاج ہے اور وہ اسباب جو وہ خود اپنی کوشش سے پیدا کرتا ہے، یا اس کو وراثتہً حاصل ہوتے ہیں، اس کی ذاتی ملکیت ہوتے ہیں۔ اس ذاتی ملکیت میں دخل دینا ایک ناجائز حرکت ہے جس سے اجتناب ہر شخص کا فرض ہے۔ تھوڑی وسعت نظر سے کام لو تو تمہیں نظر آئے گا کہ اس فرض کے مختلف پہلو ہیں۔ جو بادی النظر میں معلوم نہیں ہوتے، مثلاً ایک یہ پہلو بھی ہے کہ خود اپنی ذاتی ملکیت کا بھی احترام کرنا چاہیے کیونکہ اس کا ناجائز استعمال حق ملکیت کو زائل کرتا ہے۔ اسی طرح ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کوئی فرد کاہلی و بے کاری کی زندگی بسر نہ کرے کیونکہ جو لوگ بے کار زندگی بسر کرتے ہیں اور دوسروں کی کمائی پر اپنا پیٹ پالتے ہیں وہ درحقیقت دوسروں کے نتائج محنت سے بے جا فائدہ اٹھاتے ہیں اور ملکیتِ غیر میں کسی نہ کسی صورت سے تصرف کے اخلاقی مجرم ہیں۔

احترامِ آئین

یہ فرض ایک وسیع دائرہ رکھتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ سوسائٹی کے مقررہ آئین و قوانین کا احترام کیا جائے خاندانی رسم و رواج اگر درجۂ اخلاق سے گرے ہوئے نہ ہوں اور کسی حیثیت سے مفادِ اجتماعی و انفرادی کے لیے مضر نہ ہوں، ان کی پابندی کی جائے، قومی شعائر و رسوم کی خلاف ورزی سے پرہیز اور ان کی بجاآوری کی کوشش کی جائے، جائز طریقہ سے جو حکومت ملک میں قائم ہو اس کے قوانین کی اطاعت کی جائے، جس جماعت سے کاروباری تعلق ہو اس کے مقررہ طریقوں اور قاعدوں کا احترام کیا جائے، غرض یہ کہ یہ فرض انسان کو ایک آئین پسند اور باقاعدہ شہری بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ جو لوگ اجتماعی آئین کی پابندی نہیں کرتے وہ اس فرض کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور اس طرح ایک اخلاقی جرم کے مرتکب ہوتے ہیں۔ وہ سوسائٹی کے کامیاب رُکن بننے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ ہر شخص جماعت کا ممبر ہونے کی حیثیت سے مجبور ہے۔ کہ اپنی جماعت کے آئین و قوانین کی پابندی کرے، کیونکہ اگر وہ اس کی پابندی نہ کرے گا تو جماعت کا نظام درہم و برہم ہو جائے گا اور فساد و خودسری کے جراثیم تشتت و تفرق کا عالم پیدا کر دیں گے جو ہر جماعت کو تباہی کی طرف لے جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عالی دماغ افراد اکثر اپنی جماعت کی فضول اور غلط رسموں کی بھی پابندی کرتے ہیں اور ان کی خرابیوں کو دُور کرنے کے لیے ایک دم ان کی خلاف ورزی نہیں کرتے۔[1]

---

[1] حاشیہ اگلے صفحہ پر

مگراس کے معنی یہ نہ سمجھو کہ یہ حکم حق انقلاب یا حق اصلاح یا حریتِ فکر و رائے کے حق کو سلب کرتا ہے۔ نہیں، اس حکم کے باوجود ہر فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ جب جماعت کو کسی غلط نظام پر چلتے ہوئے دیکھے یا اسے اندیشہ ہو کہ جماعت کسی تباہ کن راستہ پر جا رہی ہے تو وہ پوری بلند آہنگی کے ساتھ اسے متنبہ کرے، نظام جماعت کی اصلاح کے لیے اپنی ساری قوتیں صرف کر دے اور اس حالت کو بدلنے کے لیے کوئی کوشش اُٹھا نہ رکھے۔ البتہ یہ بات ضرور ہے کہ اس حق انقلاب و اصلاح کو استعمال کرنے میں قدرت کے صحیح و تدریجی اصول کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ یعنی نظام جماعت میں کسی فوری تغیر کی کوشش نہ کرنی چاہیئے۔ بلکہ رفتہ رفتہ جماعت کو اصلاح کی طرف مائل کرنا چاہیے۔

(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ)

[1] اخلاقی رسوم و آداب دراصل اجتماعی زندگی کا ایک اہم جُز ہیں۔ ہر جماعت میں اخلاقی فرائض کے ساتھ ایسے قواعد ضرور پائے جاتے ہیں جو اگرچہ رتبہ میں کم ہوتے ہیں لیکن عام اجتماعی زندگی میں ان کو بہت اہمیت اور اعتبار حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً آداب نشست و برخاست، تہذیب اکل و شرب وغیرہ۔ اسی طرح خاص خاص پیشوں کے خاص خاص آداب ہوتے ہیں جیسے دوکاندار کا برتاؤ خریداروں سے، وکیل کا موکلوں سے، ڈاکٹر کا مریضوں سے اور کارخانہ دار کا صناعوں سے۔ اس کے علاوہ ہر ملک میں شادی بیاہ، مرنے جینے وغیرہ معاشری امور کے لیے بھی جدا جدا رسمیں ہوتی ہیں۔ عام انقلاب پسند طبیعتیں ان رسوم و قواعد کو اکثر بُری نظر سے دیکھتی ہیں، اور بعض واقعی مضحکہ انگیز ہوتی ہیں مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ ان رسموں کو بالکل

احترامِ صداقت

عام طور پر اس سے دو معنی مراد ہوتے ہیں ایک یہ کہ قول اور نیت ایک ہو، دُوسرے یہ کہ قول اور فعل ایک ہو۔ ان دونوں میں ایک نازک مگر بیّن فرق ہے اوّل الذکر کا منشا یہ ہے کہ ہمیں وہی بات کہنی چاہیے جو ہمارے دل میں ہو، یعنی بادل ناخواستہ کوئی بات نہ کہیں، اور آخرالذکر کا مقصد یہ ہے کہ ہم زبان سے جو کچھ کہیں اس پر عمل بھی کریں لیکن درحقیقت اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تینوں چیزیں

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

بے کار اور لغو سمجھنا بھی غلطی ہے۔ ہر رسم اپنی اصلیت میں کوئی نہ کوئی اخلاقی مقصد رکھتی ہے اور اگر اس کی پابندی میں کوئی ایسی انتہائی سختی نہ برتی جائے جو بے جا تکلیف کا باعث ہو، تو ہمارے خیال میں ان پر عمل کرنا مستحسن ہے۔ شلر نے اپنے مشہور ڈرامے Walenstion. میں خوب کہا ہے کہ۔

"رسمی قوانین کا ہم کو مذاق نہیں اُڑانا چاہیے۔ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو جماعت کو کوئی نہ کوئی فائدہ پہنچانے کے لیے جاری کیے گئے ہیں اور مختلف حیثیات سے جماعت کے لیے مفید ہوتے ہیں۔ بعض رسمیں ایسی بھی ہیں جن کی پابندی سے انفرادی تہیجات دب جاتے ہیں۔

مگر ان کو ایک اعتدالی حالت پر لانا ضروری ہے، رسوم کی شدت کے ساتھ پابندی کرنا، اور ان سے قطعی بے پروائی برتنا دونوں اپنی اپنی جگہ غلط ہیں جو رسمیں ارتقائے جماعت یا قوم کی اخلاقی حالت کے لیے مُضر ہیں انہیں قطعاً توڑ دینا چاہیے، جن رسموں کا سیرت و کردار پر کوئی اچھا یا بُرا اثر نہیں پڑتا ان کی حتی الامکان پابندی کرنی چاہیے مگر اس طرح کہ کوئی ان کو فریضۂ مذہبی سمجھ کر بے جا تکلف نہ کرے، اور جو رسمیں جماعت کے لیے مفید ہیں ان کا احترام کرنا چاہیے، دوسرے الفاظ میں وہ معیار جس پر اجتماعی رسوم کو جانچنا چاہیے ارتقائے جماعت ہے، جس رسم کو اس سے جیسا تعلق ہو وہ ویسے ہی برتاؤ کی مستحق ہے۔

متحد ہوں ۔ ہماری زبان سے کوئی بات ایسی نہ نکلے جو ہمارے دل میں نہ ہو اور جس پر ہم عمل کے لیے تیّار نہ ہوں ۔ صحیح معنی میں صداقت کا احترام یہی ہے کسی مجبوری سے کوئی بات زبان سے نکالنا اور اس پر عمل نہ کرنا، یا عمل بھی مجبوری سے کرنا اس حال میں کہ نیت اس سے متفق نہیں احترام صداقت سے خارج ہے اسی طرح یہ بات کہ زبان سے جو کچھ نکل گیا یا مصلحتاً نکالا گیا اس پر عمل کرنے کی کوشش کی جائے احترامِ صداقت کے درجہ سے گری ہوئی ہے، کیونکہ اس میں نیت کا اتحاد نہیں ہے ۔

احترامِ ترقی

اس حکم کا منشا یہ ہے کہ جماعت کا ہر فرد تا بمقدور اجتماعی ترقی اور بنی نوع انسان کی فلاح میں سعی کرے ، اور جو خدمت وہ کر سکتا ہو اس میں دریغ نہ کرے، دراصل یہ حکم سچی خدا پرستی پر مبنی ہے اور اس لیے بہت قابل تعظیم ہے ۔ خدا کی محبت جس انسان کے دل میں صحیح طور پر جاگزیں ہو اس کے لیے عملی عبادت یہ ہے کہ وہ خلق اللہ کی بھلائی اور بہتری میں اپنی ساری امکانی قوتیں صرف کر دے کیونکہ خلق اللہ کی خدمت دراصل عین اللہ کی خدمت ہے اس اعتبار سے احترامِ ترقی کا درجہ کسی طرح زاہدانِ شب زندہ دار کی عبادت و ریاضت سے کم نہیں ٹھیرتا ۔ اخلاقیات کے مجموعۂ فرائض میں، سب سے آخری اور سب سے بڑا ایجابی حکم ہے، اور اس کی رُو سے انسان انتہائی اخلاقی مدارج تک صرف اسی طرح پہنچ سکتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کو کلیتہً جماعت کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر دے ۔

مباحث گذشتہ پر ایک نظر

مندرجۂ بالا احکام و فرائض کو ہم نے ترتیب و تنظیم کے ساتھ پیش نہیں کیا ہے، اور نہ یہ بتایا ہے کہ ان میں باہم کیا تعلق ہے، یہ کچھ ہماری کوتاہی نہیں، بلکہ درحقیقت ان کا کوئی کامل نظام ہی نہیں بن سکتا اور نہ یہ تعیین ہوسکتی ہے کہ تعلق کے لحاظ سے کون مقدم ہے اور کون موخر۔ اجتماعی زندگی اور اس کے ارتقاء کے لیے یہ سب لوازم ہیں۔ کوئی فرض ایسا نہیں جو ضروری نہ ہو یا جس کی اہمیت کسی دوسرے فرض سے کم ہو۔ جو اہمیت احترام سیرت کی ہے وہی اہمیت احترام ملکیت کی بھی ہے اور اجتماعی زندگی کے لیے جس طرح حق حیات ضروری ہے اسی طرح حق حریت بھی ضروری ہے۔ یہی حال ان کے باہمی تعلق کا ہے۔ ہر حق اور ہر فرض دوسرے حق اور فرض سے اس طرح متعلق ہے جس طرح نظامِ شمسی کے سیارے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور یہ فرائض و حقوق حیاتِ اجتماعی کے گرد اسی طرح گردش کرتے ہیں جس طرح تمام سیّارے آفتاب کے گرد گھومتے رہتے ہیں۔

حقوق و فرائض کا تصادم

یہ فرائض و حقوق بعض اوقات ایک دوسرے سے متصادم بھی ہوجاتے ہیں۔ اس تصادم کو یوں سمجھو کہ ایک شخص اپنے دشمن کو قتل کرنے کے لیے تلوار خریدتا ہے اور اسے اس کی تلاش میں لیے پھرتا ہے۔ تمہیں اس کی خبر لگتی ہے کہ اس کا ارادہ قتل کا ہے اور اس سے اُسے باز رکھنے کے لیے تم اس کی تلوار چھین لیتے ہو۔ تمہاری یہ حرکت اگرچہ احترامِ ملکیت کے خلاف ہے کیوں کہ تلوار اس کی ملک تھی اور اسے رکھنے کا اسے حق تھا، مگر احترام حیات کا عین منشا یہی ہے جو تم نے کیا، کیونکہ وہ شخص اپنے حدود سے تجاوز کرکے دوسرے کے حق میں دست اندازی کرنا چاہتا تھا، اور اس سے روکنا تمہارا اخلاقی فرض تھا۔ اس تصادم کے لیے کوئی تفصیلی قانون نہیں بنایا جاسکتا، کیوں کہ ان کو کسی ایک دائرہ میں لاکر حد بندی کرنا مشکل ہے، البتہ اس کو صحیح طریقوں پر لانے کا ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ افراد میں اتنی قوت فیصلہ پیدا کی جائے کہ وہ خود اس کے حدود متعین کرسکیں اور معلوم کرسکیں کہ کس جگہ ان کا اخلاقی فرض انہیں کسی کے حق میں دخل دینے کی اجازت دیتا ہے اور کس جگہ نہیں۔

اِس سلسلہ میں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ بعض علمائے اخلاقیات نے اس کی حد بندی کرنے کا قصد بھی کیا ہے اور کچھ حدُود قائم کیے ہیں، مگر وہ اس میں سخت غلطیاں کر گئے ہیں۔ ان کے قائم کردہ حدود پر اگر عمل کیا جائے تو بعض اوقات ایک آدمی ناجائز سے ناجائز افعال کو بھی جائز سمجھ کر کر سکتا ہے، اور کبھی وہ اپنے آپ کو ایسے قواعد سے جکڑا ہوا پاتا ہے کہ کوئی کام بغیر قانون کی رہنمائی کے نہیں کر سکتا۔ ایسی افراط و تفریط اخلاقیات میں کسی طرح جگہ نہیں پا سکتی۔

افراط و تفریط سے بچنے کا صحیح طریقہ

اس افراط و تفریط سے بچنے کا صحیح طریقہ ہے کہ جماعت اس بنیادی قانون کی طرف رجوع کرے، جو جزئی احکام کی نسبت ایک قاعدہ کلیہ بنا دیتا ہے، اور جس کی رو سے اجمالاً تصادم کی حد بندی ہو جاتی ہے۔ یہ بنیادی قانون نفسِ عاقلہ کا تحقق ہے جس کے ذریعہ افراد جماعت فرائض و حقوق کے تصادم سے بچ سکتے ہیں اور یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ہم کو کونسا راستہ اختیار کرنا چاہیے۔ اسی غرض سے ہم نے بار بار جماعت کے نفس عاقلہ کی تکمیل پر زور دیا ہے اور ان تمام باتوں کو جو افراد کے صحیح اخلاقی ضابطہ بندی سے تعلق رکھتی ہیں، نفس عاقلہ اجتماعی کی تکمیل پر منحصر قرار دیا ہے۔ جن قوموں کا اجتماعی نفس عاقلہ ترقی پا جاتا ہے وہ اخلاقی لغزشوں اور گمراہی کے اندیشوں سے بچ جاتی ہیں۔

اب یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ تکمیل نفس اجتماعی کی کیا صورت ہے؟ اس کا جواب صرف ایک لفظ سے دیا جا سکتا ہے، یعنی "تعلیم"۔ جماعت کا ایک

فرد بھی ایسا باقی نہ رہے جو صحیح تربیتی اصولوں پر تعلیم سے بے بہرہ ہو۔ اس کے بغیر جماعت کا نفس عاقلہ کسی طرح بھی مکمل نہیں ہوسکتا، اور جب وہ مکمل نہیں ہوسکتا تو افراط و تفریط سے بچنا بھی محال ہے۔ بس افراط و تفریط سے بچنا اور افراد کے لیے ان کے حدود عمل کا متعین ہو جانا نفس عاقلہ کی تکمیل پر منحصر ہے، اور نفس عاقلہ کی تکمیل کے لیے صحیح تعلیم و تربیت لازم۔

فرائض کی تقسیم

چند کلمات تقسیم فرائض کے متعلق بھی عرض کرنے ضروری ہیں۔ علمائے اخلاقیات نے فرائض و واجبات کو دو قسموں پر تقسیم کیا ہے، ایک قسم محدود و متعین فرائض کی ہے اور دوسری قسم غیر محدود اور غیر متعین فرائض کی۔ وہ امور جن کی تحدید ہوسکتی ہے فرائض اور وہ جن کی تحدید نہیں ہوسکتی، نیکی یا فضائل کہلاتے ہیں! اس کی تشریح یہ کہ جو شخص اجباری فرائض کو ادا کرتا ہے وہ محض ادائے فرض کرتا ہے، اور جو اس سے آگے بڑھ کر کوئی احساسی فرض ادا کرتا ہے وہ نیکی اور فضیلت کا کام کرتا ہے۔ الگزنڈر نے Moral order and progress. میں نیکی کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ "ہر وہ کام جو فرض سے زیادہ ہے نیکی ہے"۔

مل اس دوسری قسم کے فرائض کو فرائض کہنے کے بجائے "اخلاقی فضائل" سے تعبیر کرنا زیادہ بہتر سمجھتا ہے، اور فرائض کو عدالت کے ماتحت قرار دیتا ہے۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب Utilitarianism. میں فرائض کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

"فرائض کے علاوہ چند اور اخلاقی فضائل بھی ہیں جو اگرچہ اخلاقاً فرض

نہیں کیے گئے مگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ لوگ ان کے خوگر ہوں، اور جب وہ اس کے خوگر ہوتے ہیں تو ہم ان کی تعریف کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ایسے فضائل پر ہم کسی کو مجبور بھی نہیں کر سکتے۔"

ایک دُوسری تقسیم

مشہور فلسفی کینٹ نے اس کے علاوہ ایک اور تقسیم بھی کی ہے۔ وہ فرائض کو دو قسموں پر منقسم کرتا ہے، ایک فرائض تامہ اور دوسرے فرائض ناقصہ۔ فرائض تامہ سے اس کی مُراد وہ فرائض ہیں جن کا ہم سے قطعیت کے ساتھ مطالبہ کیا جا سکے، جیسے احترامِ ملکیت، احترامِ حیات اور احترام حریت وغیرہ۔ اور فرائض ناقصہ وہ ایسے فرائض کو کہتا ہے جو قطعیت کے ساتھ طلب نہ کیے جا سکیں مثلاً قومی خدمت۔ اوّل الذکر عموماً سلبی ہوتے ہیں اور آخر الذکر کلیتہً ایجابی۔ مگر اس نظریہ کے مطابق فرائض کو دو قسموں کے بجائے تین قسموں پر تقسیم کرنا چاہیے فرائض قطعیہ، فرائض اجتماعیہ اور فرائض انفرادیہ۔ آدم اسمتھ نے اپنی کتاب Theory of Moral Sentiments. میں اس پر خوب بحث کی ہے۔ اس کے نزدیک فرائض قطعیہ وہ ہیں جو قوانین حکومت کی صورت میں نافذ کیے جا سکتے ہیں، فرائض اجتماعیہ وہ جن کی ہر متمدن جماعت سے توقع کی جاتی ہے، اور فرائض انفرادیہ وہ جو ہر اچھے شہری سے اخلاقاً طلب کیے جا سکتے ہیں۔

فرائض قطعیہ کا قانون

لیکن اس تقسیم کے مطابق جزئیات کی تفصیل و تعین کے ساتھ کوئی دوامی قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ کیونکہ فرائض میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے، اور جو

فراتض حدود قانون میں آسکتے ہیں ۔ وہ وقتاً فوقتاً رعایا کے مدارج تمدنی اور حکومت کے نظام کے ساتھ گھٹتے بڑھتے اور ادلتے بدلتے رہتے ہیں ایک وقت میں ایک مقام کے خاص حالات کے مطابق کوئی قانون بنایا جاسکتا ہے، مگر وہ قانون تغیر حالات کا ہمیشہ تابع رہے گا۔ ہیگل اپنی کتاب فلسفۂ صواب میں کہتا ہے کہ:

"کوئی ضابطۂ اخلاق مکمل نہیں ہوسکتا"، کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر ضابطۂ اخلاق اپنی مدت ختم کرکے بے کار ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ ایک نیا ضابطہ تیار ہوتا ہے، بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ ہر ضابطہ میں تغیر حالات کے لحاظ سے گھٹاؤ بڑھاؤ ہوتا رہتا ہے ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہود کے احکام عشرہ کوئی دائمی قانون نہیں ہیں، مگر اس سے ہمارا یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ "قتل نہ کرو"، کا حکم بھی عارضی ہے۔ ہر موٹی سے موٹی عقل کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ خزاں کے بعد جب درخت میں نئی ٹہنیاں نکلتی ہیں تو اصل درخت نہیں بدل جاتا، بلکہ پچھلی شاخوں اور پتّوں کے بجائے دُوسری شاخیں اور پتّے آجاتے ہیں۔"

پس یہ ایک فیصلہ شدہ امر ہے کہ ہر زمانہ اور حالت کے مطابق فرائض قطعیہ کا جامع اور فرائض اجتماعیہ کا مختصر قانون بنانا ایک عمدہ نظام حکومت کا سب سے اہم فرض ہے۔

فرائضِ اجتماعیہ وانفرادیہ

ہم نے کہا کہ فرائض اجتماعیہ کا قانون مختصر بنانا چاہیے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اجتماعی فرائض کو کسی حالت میں بھی ایک جامع قانون کے ماتحت

نہیں لایا جا سکتا، کیونکہ یہ نہ صرف اصولاً ناممکن ہے بلکہ حکومت کے دائرہ سے بھی خارج ہے۔ اجتماعی زندگی کے بیسیوں معاملات ایسے ہیں جن میں اگر حکومت دخل دے تو نظام درہم و برہم ہو جائے اور ایک سخت انتشار و ہیجان پیدا ہو جائے۔ اسی کے ساتھ ہم نے فرائض انفرادیہ کو تدوین قانون کے دائرہ سے الگ کر دیا ہے، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ان کا بھی کوئی قانون نہیں بن سکتا، ان دونوں فرائض کے لیے جماعت اور افراد کو ان ہی کے عقل و فہم اور جذبات و احساسات پر چھوڑ دینا چاہیے۔ اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ انہیں اصول بتلا دے۔ فروع کو ڈھونڈنا خود انسان کا کام ہے کیونکہ فطرت نے اس کو قوت تمیز و ادراک اسی لیے دی ہے کہ وہ اپنے لیے اچھی بُری راہ خود ڈھونڈے علم کا کام اس میں محض ایک روشنی پیدا کرنا اور اس کے قوائے عقلیہ میں ایک خاص صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ اب یہ خود انسان کا فرض ہے کہ اس روشنی میں اپنے دائرۂ عمل کی تحدید، اپنے فرائض کی تعیین اور اپنے لیے راہِ عمل کی تجویز کرے۔

۴۔ محاسنِ اخلاق

پچھلی صحبت میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اخلاقی فرائض سے متعلق تھا، اور اس میں ہم نے اختصار کے ساتھ یہ بتلانے کی کوشش کی تھی کہ انسانی فرائض کیا کیا ہیں اور ان میں باہم کیا تعلق ہے؟ اب ہمیں واجبات کے دائرہ سے نکل کر عادات و خصائل کے دائرہ میں آنا چاہیے، اور تحقیق کرنا چاہیئے کہ اخلاق ہم میں کن خصلتوں کو دیکھنا چاہتا ہے اور اس کے نزدیک ایک بہترین انسان کی صفات خلقیہ کیا ہونی چاہئیں۔ ایسی اعلیٰ صفات کو اخلاقیات کی اصطلاح میں محاسن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ محاسن دراصل فضائل اخلاق کا سرچشمہ ہیں، کیونکہ جب نفس ارادی اعمال کا محرک اصلی ہے تو ضرور ہے کہ اسی کی اچھائی اور بُرائی پر اعمال کی اچھائی اور بُرائی موقوف ہو۔ اگر نفس محاسنِ اخلاق سے متصف ہوگا تو اعمال بھی ضرور نیک ہوں گے۔ اور اگر خود وہی رذائل سے آلودہ ہوگا تو کوئی وجہ نہیں کہ عمل جو اس کے تابع ہے بہتر ہو۔ پس ایک اخلاقی اسٹوڈنٹ کا یہ ایک دلچسپ کام ہے کہ وہ اس سرچشمہ کی تلاش کرے۔

حسنِ اخلاق کیا ہے؟

ارسطو نے کہا ہے کہ "محاسن دانستہ اختیار افعال کے ملکۂ نفسانی کی پیداوار ہیں"، یعنی صاحب اخلاق حسنہ وہ شخص ہے جس نے اپنی سیرت میں راہ صائب کے اختیار کا ملکہ پیدا کیا ہو۔ اور چونکہ راہ صائب افراط و تفریط کے وسط میں ہوتی ہے اس لیے وہ یہ نتیجہ مستنبط کرتا ہے کہ حسن خلق دراصل اختیار توسط کا نام ہے۔ مگر صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ حسن خلق اختیار توسط کا نام ہے بلکہ اس پر یہ مزید قید لگانی چاہیے کہ وہ وسط، وسطِ اعتباری ہے، ہر شخص کے ذاتی حالات اور اس کے اخلاقی ماحول کے اعتبار سے اس کا اندازہ لگایا جاتا ہے، قطعیت کے ساتھ اس کی تحدید نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً سخاوت ایک حسنِ اخلاق ہے جو اسراف و تبذیر اور بخل کے درمیان واقع ہوئی ہے۔ اس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کو اتنا خرچ کرنا چاہیے، اتنا اپنے پاس رکھنا چاہیے، اتنا خرچ کرنے والا مسرف ہے اور اتنا نہ کرنے والا بخیل۔ کیونکہ ہر شخص کے حالات جُدا ہیں اور بُخل و اسراف کا حکم ان ہی حالات کے مطابق لگایا جا سکتا ہے۔ ایک شخص جس کی پونجی صرف پانچ روپے کی ہے اگر وہ اپنے ان روپوں کو جُگا جُگا کر خرچ کرتا ہے تو کوئی شخص اسے بخیل نہیں کہہ سکتا، لیکن اگر ایک دوسرا شخص جو ہزار روپیہ کی استطاعت رکھتا ہے پانچ رُوپے والے آدمی کی طرح اس کی نظر پیسہ پیسہ پر رہتی ہے تو ہم اسے کنجوس اور بخیل کہتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ اوسط حالات کے اعتبار سے جانچا جاتا ہے نہ کہ قطعیت کے ساتھ۔

تغیّرِ حالات کا اثر

اس کے علاوہ ایک اور شئے بھی ہے جو محاسن کی اصلیت میں اثر رکھتی ہے۔ افراد کے ذاتی حالات ایک بڑی حد تک قوم کے اجتماعی حالات سے علاقہ رکھتے ہیں اور اجتماعی رسوم، عادات، شعائر اور تمدن و معاشرت کو ان کی تخلیق میں بڑا دخل ہے۔ پس جس طرح ہر جماعت کے یہ اجتماعی حالات جُدا ہوتے ہیں، اور جس طرح ہر زمانہ میں وہ بدلتے رہتے ہیں، اسی طرح افراد کے ذاتی حالات میں بھی بہت کچھ تغیر ہو جاتا ہے اور محاسن اخلاقی کے اطلاق پر اس کا اثر پڑتا ہے۔ مثلاً ایک جنگی قوم کے ہاں شجاعت جن صورتوں میں ظہور کرتی ہے وہ ایک تجارتی قوم کی شجاعت سے مختلف ہوتی ہے، اور آج سے چند صدی پہلے جن افعال کو ہمارے ہاں شجاعت سے تعبیر کیا جاتا تھا، وہ آج کے شجاعانہ افعال سے مختلف ہیں۔ اس پر قومی رسوم و شعائر کے اثر کو بھی قیاس کر لو۔

اسی بنا پر ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ محاسن اپنی قومی رسوم و عادات کی عاقلانہ پابندی اور اپنی قومی روایات کے مطابق زندگی بسر کرنے ہی میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہیگل کہتا ہے کہ:

"قدیم زمانہ سے بڑے بڑے حکما کا یہ فیصلہ ہے کہ نیکی اور فضل نام ہے اپنی قومی روایات کے مطابق زندگی بسر کرنے کا۔"

بریڈلے تو یہاں تک بڑھ گیا ہے کہ "جو شخص اپنے ماحول سے بلند تر

اخلاق کی طرف جانا چاہتا ہے وہ بداخلاقی کی سرحد پر ہے۔" مگر یہ بہت مبالغہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اجتماعی حالات اور قومی روایات محاسنِ اخلاق کے اطلاق پر اثر رکھتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ محاسنِ اخلاق کا معیار ہی قومی روایات و رسوم ہیں۔ کیوں کہ اگر ایسا ہو تو کوئی قوم اخلاقی ترقی نہیں کر سکتی۔ اس کے تمام افراد پر ایک اخلاقی جمود طاری ہو جائے گا، اور وہ اپنے رسوم و شعائر کے اعتبار سے جس سطح پر ہوگی اسی پر قائم رہے گی۔ بریڈلے نے اگر اس حقیقت پر غور کیا ہوتا، کہ دنیا کی اخلاقی ترقی ایسے ہی لوگوں کی رہینِ منت ہے۔ جو اپنے گرد و پیش کی سطح سے بلند تر سطح پر جانے کی کوشش کرتے ہیں، تو شاید وہ اس کو بداخلاقی سے تعبیر نہ کرتا۔

غلط فہمی کی وجہ

درحقیقت یہ غلط فہمی اس وجہ سے ہوئی کہ لوگوں نے محاسن اخلاقی کے اطلاق پر تغیرِ حالات کے اثر کو اچھی طرح نہیں سمجھا اور وہ اس دھوکے میں پڑ گئے کہ تغیرِ حالات کے ساتھ محاسن کی فطرت بھی بدل جاتی ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ سخاوت جس حسن اخلاقی کا نام ہے وہ جس صورت میں بھی ظاہر ہو اسے بہرحال سخاوت ہی کہیں گے۔ ایک شخص اگر دس روپے کی حیثیت رکھتا ہے اور اس سے کسی حاجت مند کی حاجت رفع کرتا ہے تو اس کی سخاوت اپنی اصلیت میں اس شخص کی سخاوت سے کچھ بھی مختلف نہیں جو اپنی حیثیت کے مطابق ۱۰ ہزار روپیہ کسی یتیم خانہ کو دیتا ہے۔ اسی طرح جو شجاعت کسی جنگ جو سے میدان جنگ میں ظاہر ہوتی ہے وہی شجاعت ایک سائنٹیفک محقق سے میدان تحقیق میں

مصائب کے مقابلہ سے ظہور پذیر ہوسکتی ہے اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک برقی قوت کہیں پنکھے چلاتی ہے، کہیں روشنی کرتی ہے کہیں پریس مشین کو حرکت دیتی ہے اور کہیں آٹا پیستی ہے، کام مختلف ہیں مگر ہر شخص جانتا ہے کہ وہی ایک قوت ہے جو برقی لیمپ میں جاکر روشنی بن جاتی ہے، پنکھے میں جاکر گھومنے لگتی ہے اور موٹر میں جاکر مشین چلانے لگتی ہے۔ پس محاسن میں اطلاقی حیثیت سے خواہ کتنا ہی اختلاف ہو مگر وہ ملکۂ نفسی جو حسن اخلاق کی اصل ہے، اپنی فطرت میں ایک ہی ہوتا ہے۔

اب ہمیں اطلاقی مفہوموں سے ہٹ کر محض ملکات نفسیہ پر نظر رکھنی چاہیے اور اسی اعتبار سے دیکھنا چاہیے کہ محاسنِ اخلاقی کیا کیا ہیں؟

محاسن کے چار بنیادی رکن

جب سے اخلاقی تحقیقات شروع ہوئی ہے، حکمائے اخلاق محاسن کی مختلف صورتوں کا شمار کر رہے ہیں، اور ان کی یہ کوشش ہے کہ محاسن اخلاقی کی ایک مکمل فہرست بنالیں۔ متعدد علماء نے ایسی فہرستیں بنائی ہیں مگر ان میں سب سے زیادہ مشہور وہ فہرست ہے جو افلاطون کے نام سے مشہور ہے۔ وہ جزئیات کے احصا کو ناممکن اور بے کار سمجھ کر اصول کو لیتا ہے اور تمام محاسن کو ۴ بنیادوں پر قائم کرتا ہے؛ حکمتؔ، شجاعتؔ، عفتؔ اور عدالتؔ، ان چاروں الفاظ کے عام طور پر جو معنی لیے جاتے ہیں ان کی رُو سے ایک شخص کو حیرت ہوگی کہ انہیں امہات فضائل کیوں کر قرار دیا گیا، لیکن افلاطون نے جن وسیع معنوں میں انہیں لیا ہے ان پر اگر غور کیا جائے تو تمام فضیلتیں اپنی اصلیت میں انہی چاروں

ماتحت آجاتی ہیں اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ جس شخص کی سیرت ان چاروں بنیادوں پر قائم ہو وہ ایک مکمل انسان ہے، ذیل میں ہم ایک ایک کی کچھ تشریح کریں گے۔

عدالت

ابنائے جنس کے ساتھ معاملات و تعلقات کو درست کرنے کے لیے جتنے محاسن و فضائل کی ضرورت ہے ان سب پر یہ لفظ حاوی ہے۔ عام بول چال اور قانونی اصطلاح نے اس کے وسیع مفہوم کو بہت تنگ کر دیا ہے جس کی وجہ سے عدالت کے معنی میں صرف قانونی احکام کی فیصلہ گاہ اور دادرسی تک محدود رہ گئے ہیں۔ لیکن حکمی حیثیت سے وہ نہ صرف جماعت بلکہ تمام بنی نوع انسان کے ساتھ دیانت و راستبازی کے ساتھ معاملت کرنے کے معنی رکھتا ہے۔ دیانت، راستبازی، انصاف، خوش معاملگی وغیرہ مختلف الفاظ بولنے کے بجائے اس ایک لفظ کو بول دینا ان تمام محاسن اخلاق کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہوگا جو معاملات کی درستی اور تعلقات کی شگفتگی سے علاقہ رکھتے ہیں۔ ایک کامل عدالت شعار آدمی وہ ہے جو ہر شخص سے یکساں تعلق رکھے، کسی کی بے جا رعایت و جانبداری نہ کرے، نہ کسی کے ساتھ بے جا زیادتی کرے، جو شخص اس کی جتنی رعایت و مہربانی کا مستحق ہو اس پر اتنی ہی عنایت صرف کرے، معاملات میں کھرتل اور ملنے میں شرافت کیش رہے۔ کسی کے حق میں دست اندازی نہ کرے، ادائے حقوق میں تغافل شعاری سے کام نہ لے، اپنے فرائض کو ادا کرنے کے لیے ہر وقت مستعد رہے، سختی کی جگہ نرمی اور نرمی کی جگہ سختی نہ برتے، مروّت کا غلط استعمال نہ کرے، ملنے میں خندہ جبیں، خوش مزاج، متواضع، اور حلیم ہو، اور

معاملت میں کھرا اور صاف ہو۔ غرض یہ کہ ایسی تمام صفات عدالت سے تعلق رکھتی ہیں اور نہ صرف افراد بلکہ جماعت میں بھی ایک ایسا نظام قائم کرنا جس کے ماتحت ہر چیز ہر شخص کے لیے ہو، کوئی کسی پر ظلم نہ کرے، رعایت اور سختی استحقاق پر مبنی ہو، اور ہر فرد کے مفاد کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے، یہ سب عدالت کا تقاضا ہے۔

شجاعت

شجاعت کو لوگ عام طور پر میدان والی بہادری کے معنی میں لیتے ہیں، اور اگر کوئی زیادہ وسعت اختیار کرتا ہے تو مصائب کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کو بہادری کہہ دیتا ہے، لیکن درحقیقت شجاعت اپنے اصلی معنوں میں خوف الم کی مدافعت کا نام ہے۔ اور وہ بہت سے مستقل محاسن اخلاقی پر حاوی ہے مثلاً نصب العین کی راہ میں جو خطرات ہوں ان کے باوجود ارادہ پر قائم رہنا عزیمت ہے، مشکلات کا مقابلہ کر کے راہِ عمل پر سرگرم رہنا بہادری ہے، مصائب سے ہمت کو پست نہ ہونے دینا صبر ہے، اور کسی بلند مقصد کے لیے ادنیٰ لذتوں کو قربان کر دینا فدویت ہے۔ بعض لوگ شجاعت کی ان سب قسموں کو دو بڑی تقسیموں پر منقسم کرتے ہیں ایک فعلی شجاعت یعنی خطرات کے مقابلہ میں پسند کردہ راہ پر چلنا اور اسے وہ بہادری سے تعبیر کرتے ہیں، اور دوسرے انفعالی شجاعت یعنی مصیبتوں کا فراخ حوصلگی سے مقابلہ کرنا اور اسے وہ صبر کہتے ہیں۔ مسٹر برانٹ نے اپنی کتاب Objects of Education. میں ان دونوں کا موازنہ کیا ہے اور آخر الذکر کو اول الذکر پر ترجیح دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "صبر بہادری

سے بہتر ہے کیونکہ بہادری صرف خوف الم سے آنکھیں بند کر لینے کو کہتے ہیں اور صبر عملاً تکلیفوں کی برداشت اور استقلال کے ساتھ مقصد پر قائم رہنے کا نام ہے۔"

بعض اور لوگ بھی صبر کو بہادری پر ترجیح دیتے ہیں، لیکن دراصل صبر بہادری کی تکمیل کے لیے ایک مددگار کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ خطرات کا مردانہ وار مقابلہ کر کے حصول مقصد کی راہ میں آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے تو وہ کامیاب انسان نہیں ہو سکتا۔ پس بہادر آدمی صابر بھی ہوگا اور محض صابر بہادر نہیں ہوگا۔

عفّت

عفّت لغتِ عام میں پاکبازی کو کہتے ہیں، اور اخلاق کی اصطلاح میں بھی وہ اس اعتدالی حالت کا نام ہے جو شہوت و خمود کے درمیان ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس لفظ کو وسیع معنوں میں لیا جائے تو یہ ان تمام وساوس شیطانی کے مقابلہ پر حاوی ہے جو انسان کو اس کی تکمیل مقصد سے روکتی اور اس کو بلند اخلاقی سیرت تک پہنچنے سے باز رکھتی ہیں۔ شہوت پرستی و ہوسناکی سے بچنا، بے غیرتی و بے حیائی سے احتراز کرنا، ذلیل کاموں سے پرہیز کرنا اور حرص و آز کی بندگی میں نہ پڑ جانا اور ایسے ہی تمام محاسن اخلاقی عفّت کے تابع ہیں۔

حکمت

ان سب امہات فضائل سے زیادہ اہم ایک اور فضیلت ہے جو تمام محاسن کی روح ہے۔ اگر اس کی شرکت کسی کام میں نہ ہو تو خواہ وہ اپنی فطرت کے اعتبار سے کتنا ہی افضل و احسن ہو مگر معیار اخلاق پر پورا نہیں اتر سکتا،

یہ فضیلت حکمت ہے۔ اس سے مُراد وہ قوت امتیاز ہے جس کے ذریعہ انسان کھوٹے کھرے، اور صحیح و غلط میں فرق کرتا ہے اور ہر کام میں راہ صائب اختیار کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص میں شجاعت کا مادّہ ہے مگر حکمت نہیں تو وہ کبھی اعتدال کی حالت پر قائم نہیں رہ سکتا، ہر ہر قدم پر افراط و تفریط سے اس کا کام خراب ہوگا۔ اسی طرح فرض کرو کہ ایک شخص عفت شعار ہے مگر اس میں اتنی عقل نہیں کہ اپنے اس مادہ عفّت کے صحیح مصرف کو معلوم کر سکے تو وہ ضرور صراط مستقیم سے ہٹ جائے گا۔ پس حکمت امہات فضائل میں بھی اصل بنیاد کا درجہ رکھتی ہے۔

ان چاروں محاسن کی تھوڑی تشریح سے تمہیں معلوم ہوگیا کہ یہ تمام انسانی فضائل پر محیط ہیں۔ اگر یہ کسی انسان میں جمع ہوں تو وہ اپنی سیرت و کردار دونوں کے اعتبار سے ایک مکمل اور کامیاب انسان ہوگا اور سوسائٹی کا بہترین فرد تسلیم کیا جائے گا۔ لیکن فطرت بہت کم انسانوں پر اتنی فیاضی صرف فرماتی ہے، عام طور پر غیر معمولی انسانوں کا بھی یہ حال ہے کہ امہات محاسن میں سے ایک دو سے زیادہ انہیں عطا نہیں ہوتا، عدالت ہوتی ہے تو عفّت و شجاعت نہیں ہوتی، شجاعت ہوتی ہے تو عفّت و عدالت نہیں ہوتی، اگر یہ سب ہوتی ہیں تو حکمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ تاہم وہ لوگ انسانی سوسائٹی میں عام سطح سے بلند ہوتے ہیں جن میں کوئی ایک فضیلت حکمت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔

جزئیات وفروع

اُوپر کی بحث سے تمہیں معلوم ہو چکا کہ چار بنیادی محاسن ہیں، جو تمام محاسن اخلاقی کی اصل ہیں۔ مگر بعض علما نے جزئی محاسن کا احصا کرنے کی بھی کوشش کی ہے چنانچہ ارسطو جزئی محاسن کی فہرست مرتب کرتا ہے اور اپنے اُستاد سے اس خیال میں اختلاف کرتا ہے کہ صرف امہات کا بیان کر دینا کافی ہے مگر یہ تفصیلی فہرست اوّل تو نامکمل ہے، دوسرے اس میں ایک بڑا نقص یہ ہے کہ عام انسانی فضائل کے بجائے ایتھنز کے شہریوں کے فضائل کو پیش نظر رکھا ہے جس کی وجہ سے اس کی قدر و قیمت بہت کم ہو گئی ہے۔ یہ فہرست آج نہ صرف ہمارے لیے بلکہ خود یونانیوں کے لیے بھی بے کار ہے۔ عہد حاضر کے علماء نے بھی تفصیلی فہرست بنانے کی کوشش کی ہے چنانچہ پروفیسر میور ہڈ نے اپنی کتاب "Elements of Ethics" میں ایک ایسی ہی فہرست نقشہ کی صورت میں درج کی ہے۔ پروفیسر ایڈلر نے بچّوں کی اخلاقی تعلیم کے عنوان سے ایک لیکچر میں ان محاسن کو جمع کیا ہے جو زیادہ تر بچّوں میں پرورش کیے جانے چاہئیں۔ ایک اور فہرست Moral Education League. نے مدارس کے طلبا کی اخلاقی تربیت کے لیے مرتب کی ہے، مگر ہمارے خیال میں تمدن جدید کی وسعت کو دیکھتے ہوئے تمام محاسن اخلاقی کو جمع کرنا نہ صرف مشکل ہے بلکہ بے معنی بھی ہے، اس بارے میں افلاطون کی رائے بہت صائب ہے اور اسی کا اصول قابلِ تقلید ہے۔

اب اس تحقیق کے بعد کہ وہ محاسن سیرت کیا ہیں جنہیں ہم کو اپنے اندر

پرورش کرنا چاہیے، ہم اجمال کے ساتھ ان وسائل سے بحث کریں گے جو ان کی ترقی کے لیے ممد ہوتے ہیں۔ اس کے لیے ہمیں نفسیات کے دائرہ میں قدم رکھنا پڑے گا اور نفسیات کے متعلق یہ سب کو معلوم ہے کہ وہ اس حیثیت سے ابھی ناقص ہے۔

تربیتِ محاسن کے وسائل

سیرت کی ترقی پر نمونہ یا مثال کا جو اثر پڑتا ہے اس کے ذکر کی یہاں چنداں ضرورت نہیں، اس طرف ہر عالم اخلاقیات نے توجہ صرف کی ہے اور اس کے اثر کے مظاہر پر ایک وافر لٹریچر پیدا ہو گیا ہے[1]۔ اجتماعی تعلقات میں ایک کا دوسرے سے اثر پذیر ہونا ایک ایسی عام بات ہے جسے فلسفیانہ حیثیت سے پیچیدہ بحثوں میں پیش کرنا غیر ضروری ہے، ہر شخص اس کو جانتا اور رات دن اس کے نتائج محسوس کرتا ہے۔ مگر افراد کے افراد پر اثرات اتنے زیادہ اہم نہیں ہوتے جس قدر جماعتوں کے اخلاقی اثرات افراد پر یا قومی افراد کے اخلاقی اثرات جماعت پر ہوتے ہیں۔ ایک شخص جس کسی جماعت سے تعلق رکھتا ہے یا بالکل اس کے رنگ میں رنگ جاتا ہے یا اگر ایک مضبوط شخصیت اور سیرت کا مالک ہوتا ہے تو اسے اپنے رنگ میں رنگ لیتا ہے۔ پس، اخلاقی تکمیل کے لیے افراد کا باہم رابطہ اور اس رابطہ کا صحیح اصولوں پر قائم ہونا ضروری ہے۔ شلر نے خوب کہا ہے کہ

---

[1] ہربرٹ کی علم التعلیم، گیو کی تعلیم و توریث، برانٹ کی مقاصد تعلیم، روزانکز کی فلسفہ تعلیم، اور ایڈلر کا لیکچر بچوں کی اخلاقی تعلیم پر ان چند کتابوں میں سے ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

"یا تو آدمی کُل ہو جائے یا اپنے تئیں کسی کُل سے وابستہ کر دے۔" بریڈلے نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ "تم اس وقت تک کُل نہیں ہو سکتے جب تک خود کسی کُل سے وابستہ نہ ہو جاؤ"، ان دونوں مقولوں کو اگر ایک کرو تو تم ضرور اس نتیجہ پر پہنچو گے کہ انسان کسی جماعت کی اخلاقی رہبری کے قابل ہونے کے لیے بھی اس کا محتاج ہے کہ کسی سوسائٹی کے نظام اخلاق میں تربیت پائے۔ سیرت کی مکمل ترقی اسی صورت میں ممکن ہے کہ دُوسروں کے ساتھ مل کر اپنے تئیں کسی بڑی غایت کے لیے وقف کر دیا جائے۔ اس کُل میں مختلف آدمیوں کی مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں، کسی کو عملی کاموں سے دل چسپی ہوتی ہے، کوئی طلب علم سے رغبت رکھتا ہے، بعض کو تصنیف و تالیف محبوب ہوتی ہے، بعض سیاسیات سے شغف رکھتے ہیں، کوئی شاعری یا مذہب کا شیدا ہوتا ہے غرض ہر شخص ہیئت اجتماعی کا کسی نہ کسی پہلو سے ایک رکن ہوتا ہے اور اپنی ذات کے محدود عالم سے وسیع تر عالم میں جانے کے لیے اسے اس علاقہ کو اختیار کرنا پڑتا ہے اگر انسان ایسا نہ کرے تو وہ اپنی ساری ذہنی قابلیتوں کو ناکارہ کر دے گا اور اس کی زندگی ایک ایسے قطعہ زمین کی سی ہوگی جو ایک عرصہ تک انسانی آبادی سے دُور رہنے کی وجہ سے اپنی روئیدگی کی قوتیں کھو چکا ہو۔

پس تکمیل سیرت اور تربیت محاسن کے لیے جو چیز لازمی ہے وہ مدنیت اور اجتماعی روابط ہیں۔ ہمیں ایک بلند مقصد کے لیے اپنے آپ کو دوسروں کے ساتھ متحد کر دینا ضروری ہے۔ جب تک یہ نہ ہوگا، ہم کوئی فضیلت اپنے اندر پیدا نہیں کر سکتے۔ ایک انسان میں ملکۂ عفت کیا پیدا ہو سکتا ہے،

جب کہ اس کے لیے وساوس اور جاذبات شیطانی نہ ہوں اور وہ ان کا مقابلہ کر کے اس ملکہ کو پرورش نہ کرے؟ کوئی شخص شجاعت کی قوت اپنے اندر کیوں کر پیدا کرسکتا ہے، جب کہ وہ تنازع للبقا کی جنگ میں حصّہ نہ لے؟ کسی کو حکمت کی صفت سے کیوں کر متصف کیا جا سکتا ہے، جب کہ وہ غریب معاملات سے کوئی علاقہ ہی نہ رکھتا ہو؟ اور اسی طرح عدالت کا مفہوم ہی کب متعین ہوسکتا ہے جب کہ حسن معاملت سرے سے مفقود ہے؟ یہ سب حیات اجتماعی کے لوازم ہیں اور جب تک ہم اپنی زندگی کو ان لوازم سے خوب وابستہ نہ کریں گے اس وقت تک نہ تو ہماری زندگی اپنی ذات کے محدود دائرہ سے باہر نکلے گی اور نہ ہماری ذہنی قوتیں ترقی کرسکیں گی جن کو ہر ساعت اور ہر لمحہ ایک محرک کی ضرورت ہے۔ جو شخص ان لوازم سے جس قدر زیادہ وابستہ ہے اس کے لیے اپنی ذہنی و عملی صلاحیتوں کو استعمال کرنے کا اتنا ہی زیادہ موقع ہے، اور یہ ہر شخص جانتا ہے کہ کوئی قوت اور قابلیت دُنیا میں ایسی نہیں ہے جو بغیر استعمال کے ترقی کرسکے۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ "ہر ایسی مزاحمت اور روک کا خیر مقدم کرو جو تمہارے راستہ میں حائل ہو اور ہر ایسی نیش زنی کا استقبال کرو جو تمہیں بیدار اور بیدار تر ہونے پر مجبور کرے۔" ظالم نے ان چند لفظوں میں سعی و جہد کا سارا فلسفہ بھر دیا ہے اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اپنے اُوپر دانستہ مصائب کو دعوت دو بلکہ وہ کہتا ہے کہ تمہیں اپنے راستہ میں جو چیز بھی حائل ملے اس سے ہراساں نہ ہو بلکہ اپنے لیے بہتر سمجھو کیوں کہ جب تک تمہیں حائلات سے واسطہ نہ پڑے گا ان کو عبور کرنے اور غالب آنے کی قوت پیدا نہ کرسکو گے اور اسی طرح جب تک

تمہیں اچھی طرح تازیانے نہ لگیں گے تمہارا دماغ مصائب کو سمجھنے اور راہ چلنے کے طریقے معلوم کرنے کے قابل نہ ہوگا۔

ازالۂ معائب کا طریقہ

تربیت محاسن کے لیے ازالۂ معائب کی کوشش مستلزم ہے۔ اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے معائب کو سمجھ لے اور ان کے جواب پر محاسن پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ ڈاکٹر شالمر کہتا ہے کہ "ہر نیا جذبہ قوت دافعہ کا کام دیتا ہے"۔ ہمفرے کی رائے ہے کہ "کسی خیال کو بدلنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ ذہن کی ایک تصویر دوسری تصویر سے بدل دی جائے"۔ اسی طرح دوسری جگہ لکھتا ہے کہ "کسی خیال کو بالکل فنا نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایک دوسرے خیال سے بدلا جا سکتا ہے جو اتنی ہی اہمیت اور قوت رکھتا ہو"۔ مقصد یہ ہے کہ اخلاقی عیوب کو صرف محسوس کر لینا ہی کافی نہیں، اور نہ ان کے محض ازالہ کی کوشش کی جا سکتی ہے بلکہ ان کو محاسن سے بدلنے کی ان تھک کوشش کرنی چاہیے۔ اور جب کوئی بُرا خیال یا بُرا ارادہ پیدا ہو فوراً اس کو اچھے خیال اور اچھے ارادہ سے بدل دینا چاہیئے۔ اس کے لیے ترقی باطن بھی ایک حد تک ضروری ہے، اور اس میں انسان مذہب سے مدد لے کر اپنی توجہ کی انگلیوں سے کردار کی نبض دیکھتا ہے، مگر اس میں استغراق انسان کو رہبانیت کی طرف لے جاتا ہے، اس لیے اعتدال ضروری ہے۔

حکمتِ عملی

اُوپر کسی جگہ ہم اخلاقی ماحول کے اثرات کی ان مختلف صورتوں پر کچھ بیان کر آئے ہیں جو انفرادی شعور پر وارد ہوتی ہیں۔ جماعتوں کی اخلاقی زندگی کے

بالعموم تین مطمح نظر ہوتے ہیں، قیام شعائر، ادائے فرائض اور تکمیل نفس۔ اجتماعی ترقی کے مختلف مدارج میں انہی تین صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ایک نمایاں ہوکر ظہور کرتی ہے اور جس قوم کا میلان ان میں سے جس کی طرف ہوتا ہے وہ اسی میں ترقی کرتی ہے۔ اچھا شہری اپنی رہنمائی کے لیے حیات اخلاقی کی ان ہی عام صورتوں سے اصول مستنبط کرتا ہے، اور اپنی عقل و دانائی کی مدد سے ان کو اپنی عملی زندگی میں استعمال کرتا ہے۔ اس کو ارسطو نے قیاس اخلاقی سے تعبیر کیا ہے جس کا کبریٰ یہ ہے کہ فلاں فلاں شعائر قائم کرنا اور فلاں فلاں احکام کو پورا کرنا، اور صغریٰ یہ کہ فلاں قسم کے فعل سے یہ باتیں حاصل ہوسکتی ہیں۔

اس طرح عام اصول کو سمجھ کر خاص خاص افعال کو ان کے ماتحت رکھنے کی قوت کا نام ارسطو کی اصطلاح میں حکمت عملی ہے اور اس صاحب قوت کا نام حکیم۔ یہی قوت ایک اچھے شہری کا وصف امتیازی ہے۔

———:———

۵۔ معائبِ اخلاق

پچھلی بحث میں جو کچھ مذکور ہُوا، ان اخلاقی خصائل اور فضائل سے متعلق تھا جنہیں اخلاق انسانوں میں دیکھنا چاہتا ہے اور اس کی تمنا ہے کہ وہ ہر بنی نوع انسانی کے ہر فرد میں موجود ہوں۔ مگر تم جانتے ہو کہ انسانی زندگی نیکی و پارسائی کا مجموعہ نہیں بلکہ فطرتاً ان جذبات و امیال سے مملو ہے جو اسے معصیت و بدکاری کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس لیے اب ذرا ان باتوں سے ہٹ کر جن کی اخلاق تمنّا کرتا ہے، ایسی باتوں کی طرف آؤ جن سے اخلاق کو عملاً واسطہ پڑتا ہے۔

بُرائی کی طرف فطری میلان

یہ بات تم سے پوشیدہ نہیں ہے کہ قدرت نے جس طرح انسان کو ایک دوسرے کا محتاج بنایا ہے، اسی طرح ایک کے فوائد دوسرے سے متعلق کیے ہیں اور انسان کی فطرت میں یہ مادّہ رکھا ہے کہ وہ اپنے لیے تمام فوائد و منافع کو مخصوص کر لینے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر شخص کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ دنیا کی تمام منفعتیں اس کے لیے مخصوص ہو جائیں اور وہی مادّی قسمتوں کی حکمرانی کرے۔ اور چونکہ ایسی حرص کم و بیش سوسائٹی کے ہر فرد میں موجود ہوتی ہے اور اس کی پیاس

بجھانے کے لیے اپنی بساط کے مطابق ہر شخص کوشش کرتا ہے، اس لیے ان میں باہم تصادم ہوتا ہے، ایک کی اغراض دوسرے کی اغراض سے ٹکرا جاتی ہیں، ایک کے حقوق میں دوسرا دخل دیتا ہے، ایک کی بھلائی دوسرے کی برائی ہو جاتی ہے، لوگ اپنی غیر معمولی خواہشات کو پورا کرنے کے لیے ناجائز ذرائع اختیار کرتے ہیں، اور منفعت بخش سودے کے لیے مضرت بخش ذرائع کا استعمال عام ہو جاتا ہے. جو بُرے اعمال پر ملامت کرنے والا ایک حاسۂ اخلاقی ہے، شروع شروع میں انہیں روکتا ہے، مگر مادّی منافع کے مقابلہ میں انسان کی حریص فطرت اس کی کم سُنتی ہے۔ آخر کچھ عرصہ کے بعد وہ مردہ ہو جاتا ہے اور انسان ملٹن کے شیطان کی طرح کہنے لگتا ہے کہ "اے بُرائی تو میرے لیے بھلائی ہو جا!" یعنی اس شرارت آمیز طرز پر زندگی بسر کرتے کرتے اس کا یہ اصول ہو جاتا ہے کہ حصولِ مقصد کا ذریعہ صرف بُرائی ہے، یا وہ بُرائی جو حصولِ مقصد میں کام آتی ہو عین بھلائی ہے، پھر چونکہ سوسائٹی کی متحدہ اغراض سے ایسے افراد کی ذاتی اغراض بالکل متضاد واقع ہوتی ہیں اور ان کی کوششیں اجتماعی مقاصد کے بالکل خلاف ہوتی ہیں، اس لیے جماعت کے فوائد قدم قدم پر ان کا راستہ روکتے ہیں، اور ان میں باہم ایک کشمکش جاری ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ لڑائی ملٹن کے شیطان کی طرح انتہائی حدوں تک نہیں پہنچتی مگر جیسا کہ شکسپیئر نے کنگ رچرڈ کی زبان سے کہلوایا ہے کہ "میں عاشق ثابت نہیں ہو سکا اس لیے اب میں نے بدمعاش ہونے کا تہیہ کر لیا"۔ سوسائٹی کے دنی الطبع افراد جب سیدھی انگلیوں سے گھی نکلتا نہیں دیکھتے تو بدمعاشی پر اُتر آتے ہیں اور سوسائٹی کے نقصان میں اپنے

فائدہ کو تلاش کرتے ہیں۔

یہ نہ سمجھو کہ ایسی حرکتیں صرف ذلیل عوام ہی کرتے ہیں۔ اونچے طبقہ کے انسانوں کا دامن اس سے پاک ہے۔ نہیں۔ خواص کے مفہوم سے اگر پیغمبروں، اور ایسے لوگوں کو جن کا ذریعۂ شہرت وعظمت علم وعمل ہے، نکال دو تو تمہیں یہ ماننا پڑے گا کہ خواص بالعموم وہی لوگ ہیں جو اسی طرح اپنی جماعت اور اپنے بنی نوع سے لڑے ہیں اور اپنی قابلیتوں سے سوسائٹی کی متحدہ اغراض کو شکست دے کر آگے بڑھ گئے ہیں، ان میں اور عوام میں فرق صرف اتنا ہے کہ ہماری زبان میں عوام وہ ہیں جو اس جنگ میں کامیاب نہیں ہوتے، اور خواص وہ ہیں جو جماعت کے مقابلہ میں فتح پا لیتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ سوسائٹی میں اکثریت ایسے ہی لوگوں کی ہے جو اپنے ذاتی فوائد اور مقاصد پر جماعت کے فوائد و مقاصد کو قربان کر دینا اور جماعت کے خلاف جنگ کر کے اپنے اغراض کو حاصل کرنا اپنا مقصدِ حیات قرار دیتے ہیں ایسی اکثریت کی موجودگی میں اخلاق کی تمام تر توجہ رذائل و معائب کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور محاسن پیدا کرنے کے لیے اسے معائب کا مقابلہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ پس اب تحقیق کرنا چاہیے کہ رذائل اخلاق کیا ہیں اور ان کے مقابلہ کی کیا صورت ہے:

اخلاقی عیوب کے چار بنیادی رُکن

جس طرح محاسن کا استقصاء کرنے کے بعد ان کی اصل چار بنیادی محاسن ٹھہرتے ہیں، اسی طرح اگر تمام معائب کو تلاش کرو تو تمہیں معلوم ہوگا کہ فضائل

کے عین مقابلہ میں چار بنیادیں ان کی بھی ہیں۔ شجاعت کے مقابلہ میں جبن یا الم کا عدم تحمل، عفت کے مقابلہ میں حرص یا لذت کی غلامی، عدالت کے مقابلہ میں ظلم یا اجتماعی روابط کی بے عدلی، اور حکمت کے مقابلہ میں جہل یا قوت امتیاز کی کمی۔ انسان جب کبھی مصائب کے مقابلہ میں کمزوری برتے اور راستہ کی مشکلات کو دیکھ کر اپنے اخلاقی نصب العین کی طرف بڑھنے سے ہچکچائے تو اس کی ایسی تمام کمزوریاں جبن کے ماتحت آجاتی ہیں۔ لذّات و شہوات کی غلامی میں جو کچھ بھی حرکتیں اس سے سرزد ہوتی ہیں اور وساوس شیطانی کے ماتحت جو کچھ بھی وہ کرتا ہے سب حرص کی ذیل میں ہے، اجتماعی زندگی میں غیر عادلانہ طریقوں سے جتنے اخلاقی معائب کا ارتکاب اس سے ہوتا ہے ان سب پر ظلم حاوی ہے۔ اور راہ صائب اختیار کرنے میں جتنی غلطیاں اس سے سرزد ہوتی ہیں سب جہل کا نتیجہ ہیں۔

تشریح کی یہاں ضرورت نہیں، کیونکہ پچھلی بحث میں محاسن پر جو گفتگو ہو چکی ہے اسے اُلٹ کر پڑھو تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ محاسن کے مقابلہ میں مذکورہ بالا معائب کا کیا مفہوم ہے۔ البتہ ایک بات یہاں صاف کر دینی ضروری ہے اور وہ یہ کہ بعض بہترین فضائل جب جماعت کے خلاف استعمال کیے جاتے ہیں تو وہ بدترین رذائل سے بدل جاتے ہیں مثلاً شجاعت اگر جماعت کے خلاف استعمال کی جائے تو جبن سے بدتر ہے، اور حکمت اگر جماعت کو ذاتی اغراض کا غلام بنانے کے لیے کام میں لائی جائے تو جہل و نادانی کی بدترین صورت ہے۔ یہ مذکورہ بالا چار رذائل پر مستزاد ہے۔

معائب کی دو قسمیں

ان تمام معائب کو جو اُوپر مذکور ہوئے۔ ان کی نوعیت کے اعتبار سے دو قسموں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جو سیرت، اور خصائل سے متعلق ہیں، انہیں رذائل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور وہ باطنی عیوب ہیں، دُوسرے وہ۔ جو چال چلن اور افعال سے تعلق رکھتے ہیں، انہیں جرائم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور وہ ظاہری عیوب ہیں۔ رذائل کے لیے جرائم کا ہونا ضروری نہیں ہے مگر جرائم کے ساتھ رذالت کا خیال بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جرائم رذالت ہی کی ترقی یافتہ صورت ہیں۔ اخلاق کی نظر میں رذائل جرائم کی اصل ہیں، کیوں کہ جُرم اس وقت تک سرزد نہیں ہو سکتا جب تک بُرا ارادہ موجود نہ ہو اور بُرا ارادہ نتیجہ ہے بُرے خیالات اور بُری سیرت کا۔ اسی لیے علم الاخلاق میں جرائم کے انسداد سے زیادہ ضروری چیز رذائل کی اصلاح ہے۔ مگر چونکہ رذائل پوشیدہ رہتے ہیں اور قانون حکمت صرف ظاہری اعمال تک محدود ہے اس لیے حکومتیں رذائل کی اصلاح سے عاجز ہیں۔ البتہ یہ مذہب کا کام ہے کہ وہ اعمال سے زیادہ تزکیۂ نفس کی جانب توجہ کرتا ہے اور بُرائی کی جڑ کھوکھلی کرتا ہے۔ وہ ایک ایسی تقدیر کا خوف دلاتا ہے جو اعمال کے بجائے نیتوں پر کی جائے گی اور انسان کے نفس پر یہ ہیبت طاری کر دیتا ہے کہ ایک بالاتر قوت اس کے دلوں کا حال جانتی ہے اور اسے تمام انسانی ارادوں اور نیتوں کا علم ہو جاتا ہے۔ اور پھر اس قوت کے ساتھ وہ اسے یہ تعلیم دیتا ہے کہ "اگر تو نے کسی گناہ کا ارادہ کیا تو اپنے خیال میں گنہ گار ہو چکا۔

علمائے اخلاق خیال کو عمل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور اس میں بعض کا اتنا

پختہ عقیدہ ہے کہ "جو بات بظاہر اچھی ہے، اگر وہ کسی اچھے محرک پر مبنی نہیں ہے تو درحقیقت بُری ہے۔" اسی طرح یہ اصول کہ "جس عمل خیر کی بنیاد ایمان پر نہیں ہے وہ شر ہے۔" ایک زریں اصول ہے مگر افسوس ہے کہ لوگ لفظ ایمان کو اس کے اصلی معنوں میں لینے کے بجائے اپنے مزعومہ معنوں میں لیتے ہیں اور انہی کو اس اصول کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ خصوصیّت کے ساتھ یہ بات عیسائی مصنّفوں کے ہاں کثرت سے پائی جاتی ہے۔ جو غیر عیسائی شخص کے فضائل کو "شاندار رذائل" سے تعبیر کرتے ہیں۔"

خیال اور عمل کا فرق

اگرچہ مذہبی نقطہ نظر سے بُری سیرت ویسی ہی قابل ملامت ہے جیسے بُرے افعال، لیکن درحقیقت خیال کی بُرائی اور عمل کی بُرائی میں ایک بڑا فرق ہے۔ یہ سچ ہے کہ آگے چل کر بُری سیرت ہی سے بُرے افعال پیدا ہوتے ہیں، مگر ان دونوں کو ان کی ابتدائی یا آخری صورت میں بھی ایک نہیں کہہ سکتے۔ جس طرح محض خوش نیتی خوش فعلی کے برابر قابل تحسین نہیں ہے اسی طرح اگر ہم کسی شخص کے بُرے ارادہ سے واقف ہو جائیں تو اس کے ساتھ وہ سلوک نہ کرنا چاہیے جو بُرے فعل پر کیا جاتا ہے کیوں کہ ہر ارادہ قوت سے فعل میں نہیں آیا کرتا۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنے دشمن کو قتل کرنے کا ارادہ کرے، برسوں اسے اپنے دل میں پکائے اس کے لیے ضروری سامان بھی بہم پہنچالے مگر جب قتل کرنے لگے تو اسے رحم آجائے یا خود اپنے انجام سے ڈر کر باز آجائے۔ میورہڈ نے خوب کہا ہے کہ "جو شخص صرف ارادۂ جرم کی حالت میں

پکڑا جائے اس سے نیکی کا برتاؤ نہ کرنا فطرت انسانی کی کوئی خوبی نہیں"۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ایسے شخص کی تحسین و آفرین سے ہمّت افزائی کی جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے سزا دینے کی بجائے موقع دیا جائے کہ وہ اپنے ارادہ کی بُرائی کو سمجھ کر اچھائی سے بدلنے کی کوشش کرے۔ اس سلسلہ میں اس عورت کا قصّہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا جو ہنڈنگ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔ وہ عورت اپنے ہمسایہ کے گھر میں آگ لگانے کا تہیّہ کرتی ہوئی پکڑی گئی تھی۔ اس نے عدالت میں اقرار کیا کہ میرا ارادہ آتش زنی کا تھا، اور گرفتاری کے وقت تک میں اپنے اس ارادہ سے باز نہیں آئی تھی، مگر اس نے قسم کھا کر کہا کہ آخر وقت تک میں یہ سمجھتی تھی کہ یہ کام مجھ سے نہ ہو سکے گا۔ ایسا ہی واقعہ میرتم ایک عورت کا ہے جس نے خودکشی کا ارادہ کیا تھا۔ آرتھر فورڈ لکھتا ہے کہ "بعد میں مہینوں وہ صرف اس تصور سے دہل جاتی تھی کہ اس نے خودکشی کا ارادہ کیا تھا۔ اس کو خبر نہ تھی کہ سنگین جرائم کے ارادہ اور ارتکاب میں کیا فرق ہے۔" کارلائل اپنی French Revolution. میں اس فرق کو ایک مثال سے ظاہر کرتا ہے، "فرض کرو ایک شخص اپنے دشمن کو ہلاک کرنا چاہتا ہے، پستول اس کے ہاتھ میں ہے، اور انگلی لب بی پر ہے، تاہم اس کا ارادہ اس کے عمل پر غالب نہیں ہے، اور اس کا دل ہچکچا رہا ہے۔ ایسی حالت میں اگر وہ پکڑ لیا جائے تو اسے ارتکاب جرم سے متہم نہیں کیا جا سکتا۔ ممکن ہے کہ عین اس تزلزل کی حالت میں اس نے اپنے ضمیر کی خاموش تنبیہ کو سُن لیا ہو اور قتل کا ارادہ چھوڑ چکا ہو انتظاماً اسے سزا دینا ازبس ضروری ہے، مگر اخلاقاً وہ مستوجب سزا نہیں ہے۔"

اس مسئلہ پر آدم اسمتھ نے نظریہ احساسات اخلاقی میں خوب بحث کی ہے۔

نیّت اور عمل

مگر یہ معاملہ ایک اور حیثیت بھی رکھتا ہے۔ ایک شخص اگر بُرا ارادہ کرتا ہے اور اس کے بعد اسے عمل میں نہیں لاتا تو خواہ وہ ہمارے عفو و درگذر کا کتنا ہی مستحق کیوں نہ ہو، مگر وہ ایک کمزور انسان ہے جس میں قوت ارادی یا رُوح عمل موجود نہیں ہے۔ اس کی بُری نیّت جس طرح بے عمل رہی اسی طرح اچھی نیّت بھی بے عمل رہ سکتی ہے اور وہ جس طرح بُرا نہیں بن سکتا۔ اس حیثیت سے بُری نیت اگر صرف نیت رہے، تو بُرے عمل سے بدتر ہے۔ مثلاً وہی شخص جس کی اُنگلی ریوالور کی لبلبی پر رکھی ہوئی تھی اور وہ شوٹ کرنے سے ہچکچا رہا تھا، اگر وہ بے دھڑک شوٹ کر دیتا تو اگرچہ وہ اخلاقاً ایک سخت جرم کا مرتکب ہونے کی وجہ سے قصاص کا مستوجب قرار دیا جاتا، مگر ایک خاص حیثیت سے ہم اس کی وقعت کرتے۔ اب کہ وہ اپنے تذبذب کے باعث ارتکاب جرم نہ کر سکا، خواہ وہ قصاص سے بچ گیا ہو، لیکن اس نے ہمارے دل پر اپنی بزدلی ارادہ کی کمزوری، اور کسی اہم کام کو کرنے کے لیے اپنی نااہلی کا نقش ہمارے دل پر چھوڑا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ انجام بینی غلطی ہے اور ہمارے نزدیک بُری نیتوں کو بُرے عمل کی صورت میں لانا ایک اچھا کام ہے، نہیں ہم ایک بیباک بدعمل کی بدعملی کو تو اتنا ہی قابل ملامت سمجھتے ہیں۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ جس

شخص میں ارادہ کو عمل کا جامہ پہنانے کی قوت ہے وہ ایک کامیاب انسان ہوسکتا ہے۔ایک عاقبت اندیش ہر کام پر غور کرتا ہے۔اس کے مختلف پہلوؤں کو سوچتا ہے، اور ایک عرصہ تک کرنے یا نہ کرنے کے خیال میں مذبذب رہتا ہے، دوسرا شخص اسے فوراً کر گزرتا ہے اور کچھ پروا نہیں کرتا کہ انجام کیا ہوگا۔اب خواہ اوّل الذکر کو ہم محتاط اور دُور اندیش اور آخرالذکر کو غیر محتاط اور نا عاقبت اندیش ہی کیوں نہ کہیں مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اوّل الذکر اپنا وقت سوچنے میں صرف کرتا ہے اور آخرالذکر کرنے میں۔اُس کی نیّت نیّت ہی رہتی ہے اور اس کا ارادہ عمل کا جامہ پہن لیتا ہے۔وہ دُنیا میں کچھ نہیں کر سکتا اور یہ سب کچھ کر سکتا ہے۔سوسائٹی کو ایسے ہی آدمیوں کی ضرورت ہے۔

تاہم قوت عمل کے ساتھ ایک خاص حد تک دُور اندیشی و عاقبت بینی بھی ضروری ہے۔

ایک اور نظریہ

ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ بُرے خیالات اگر بُری نیت تک منحصر نہ ہوں تو اخلاقاً قابل الزام نہیں۔ملٹن اپنی مشہور کتاب Paradise Lost. میں لکھتا ہے کہ "خدا یا انسان دونوں کے دل میں بُرائی گزر سکتی ہے، لیکن وہ اس کو پسند نہ کرے تو اس کے قوائے ذہنی و عملی پر کوئی بُرا اثر نہیں پڑے گا۔" مگر یہ نظریہ بالکل غلط ہے، اول تو خدا سے بُرے خیال کو نسبت دینا ایک لغویت ہے، دوسرے انسان کے دل میں بُرے خیال کا موجود ہونا اس کے اندر ایک دنائت کا پتہ دیتا ہے۔اور وہ اس لیے ضرور قابل ملامت ہے کہ دل میں

چُھپا ہوا بُرا خیال، راکھ میں دبی ہوئی چنگاری کے مانند ہے جو صرصرِ بد خیالی سے ہوا پاکر خرمن سوز ہو سکتی ہے۔

اِصلاحی نقطۂ نظر

ایک دُوسری حیثیت سے اگر اس معاملہ پر غور کرو تو پھر اسی نتیجہ پر پہنچو گے کہ بُرا عمل بُرے خیال سے بہتر ہے۔ بُرے کام فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں اور ان کی اخلاقی یا قانونی سزا وقت کے وقت انسان کو مل جاتی ہے، مگر بُرا خیال دل میں چھپا رہتا ہے اور سوسائٹی کو عرصہ تک اس اخفا سے دھوکہ میں رکھا جا سکتا ہے۔ اوّل الذکر کے اثر سے سوسائٹی اچھی طرح بچاؤ کر سکتی ہے اور خود اس کی بھی اصلاح ممکن ہے، مگر آخر الذکر سے نہ سوسائٹی حفاظت کا سامان کر سکتی ہے، اور نہ اس کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ طامس بکل نے خوب کہا ہے کہ "ادھورے ظالم بادشاہ سے پورا ظالم بادشاہ بہتر ہے۔" بدکار اپنی بدی کو ظاہر کر دیتا ہے اس لیے اس کا تدارک اور اس کی اصلاح دونوں ممکن ہیں، مگر بدنیت اپنی بدی کو چھپاتا ہے اس لیے نہ اس کا تدارک ہو سکتا ہے اور نہ اصلاح۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ صرف جرائم ہی قابل اصلاح ہیں، رذائل کی عملی اصلاح کا کوئی طریقہ نہیں سوائے اس کے کہ ان کے ترک کا مشورہ دیا جائے۔ پس اب ہمیں صرف جرائم اور ان کی اصلاح سے بحث کرنی چاہیئے۔

معصیت اور جُرم

اوپر ہم نے جرائم کا لفظ جس معنی میں استعمال کیا ہے وہ وسعت کے لحاظ سے تمام گناہوں پر حاوی ہے، مگر اصطلاح میں جرم سے مراد وہ اعمال

ہوتے ہیں جو ملکی قانون کے خلاف ہوں اور ایسے اعمال جو صرف اخلاقاً گناہ ہوں معصیت کہلاتے ہیں۔ اس کا فرق یوں سمجھو کہ چوری ایک جرم ہے کیوں کہ چور دُوسرے کے حق ملکیّت میں دخل دیتا ہے اور ملکی قانون کو اسے سزا دینے کا حق ہے مگر احسان فراموشی جرم نہیں ہے کیوں کہ یہ انسان کا اپنا فعل ہے قانون کو اس کی روک تھام کا اختیار نہیں ہے۔ جرائم کی تحدید و تشخیص ممکن ہے، مگر معاصی کا نہ شمار ہو سکتا ہے اور نہ ان کی حد بندی کی جا سکتی ہے کیوں کہ ان کا انحصار سوسائٹی کے اجتماعی حاسۂ اخلاقی پر منحصر ہے۔ جس سوسائٹی کے حسّیات اخلاق جتنے نازک ہوں گے اس میں معاصی اور اخلاقی کمزوریوں کی تعداد اتنی ہی زیادہ ہوگی۔ اور جو حسّیات اخلاقی کے اعتبار سے ذکی الحس نہ ہوگی اس کا حال اس سے برعکس ہوگا۔

جرائم کی سزا حکومت دیتی ہے اور معاصی کی سزا جماعت۔

معصیت کے نتائج

معصیت کے بُرے نتائج اس کے ارتکاب سے کبھی علیٰحدہ نہیں ہوتے، بلکہ کسی نہ کسی طرح مرتکب پر ضرور اثر انداز ہوتے ہیں، سقراط کا مشہور قول ہے کہ "ظلم کرنا ظلم سہنے سے زیادہ خطرناک ہے"۔ یعنی ظلم سہنے سے نتائج بالکل خارجی ہوتے ہیں، رُوح کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ مگر ظلم کرنے سے ظالم اپنے آپ کو میزان ہستی میں کم وزن کر دیتا ہے، اور اس طرح خود اپنی ذات پر اس سے زیادہ ظلم کرتا ہے جتنا دُوسرے پر کیا تھا۔ گو اس کے نتائج اسے علانیہ نظر نہ آئیں اور وہ اپنے آپ کو بالکل محفوظ سمجھے، لیکن حقیقت کی نگاہ میں وہ مظلوم سے زیادہ ٹوٹے میں ہے۔

ہر شخص فطرتاً یہ سمجھتا ہے کہ انسان کو اس کے اعمال کا بدلہ ملنا چاہیئے، اور

ایسا سمجھنا عقلاً درست ہے۔ ایک نیک شخص جب دُنیا کو برائیوں سے پاک کرنے کے لیے اور ایک قومی دردمند اپنی قوم کو ذلت و پستی سے اُبھارنے کے لیے سعی کرتا ہے تو ہم قدرتی طور پر توقع کرتے ہیں کہ خدا اس کا ساتھ دے گا اور اسے ضرور کامیابی ہوگی۔ مگر جب کوئی بدکار آدمی مخلوق خدا پر ظلم کرتا ہے یا دنیا میں بُرائی کو پھیلاتا ہے تو ہمیں یقین ہوتا ہے کہ اس پر خدا کا قہر نازل ہوگا اور وہ ضرور ناکام ہوگا۔ ہمارا یہ عقیدہ اتنا پختہ ہوتا ہے کہ اگر اول الذکر کو ناکامی و مصائب سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو ہم اسے کامیابی سے قریب تر سمجھتے ہیں اور آخر الذکر کامیاب نظر آتا ہے تو ہمارے نزدیک اس کی کامیابی محض ایک بھلاوا اور فرصت ہوتی ہے جو اللہ اسے پوری سزا دینے یا راہ راست پر آجانے کے لیے دیتا ہے۔ اگر دنیا انصاف پر مبنی ہے تو نیکی کا فلاح یاب ہونا ضروری ہے اور ہر نیک آدمی یقیناً فلاح یاب ہوگا۔ خواہ دنیا اس کے ساتھ کیسی ہی دشمنی کرے اور اسی طرح بدی کو کبھی فلاح نہیں ہوسکتی، بدکار کی کامیابی عارضی ہوتی ہے، وہ چند روز سے زیادہ گُل چھرّے نہیں اُڑا سکتا، اور بالآخر وہ اپنے کھودے ہوئے گڑھوں میں خود گر جاتا ہے۔ انتقام و امتنان کے فطری احساسات کی عقلی بنیاد یہی ہے۔ یہ احساسات اگر فطری نہ ہوتے یا حق بجانب نہ ہوتے تو شعور انسانی کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان کا بدلنا اور اس عقیدہ کا متزلزل ہوجانا ضروری تھا۔ مگر برخلاف اس کے وہ ترقی کر رہا ہے اور پختہ سے پختہ تر ہوتا جاتا ہے جو اس کے حق بجانب ہونے کی صریح دلیل ہے۔

مَل نے "افادیت" میں اس مسئلہ کے نفسیاتی پہلو پر خوب بحث کی ہے ،
اور آدم اسمتھ نے تو وضاحت کا حق ادا کر دیا ہے ۔

———:———

جزا و سزا

جزا و سزا کی ابتدا بھی فطری احساسات ہی سے ہوتی ہے۔ اور اس کے دائرہ کی وسعت و تنگی کا انحصار انسانی شعور کی ترقی پر ہے۔ جس کا شعور ابتدائی حالت میں ہوگا اس کے انتقامی و امتنانی احساسات روابط کے تنگ دائرہ میں محدود ہوں گے اور جس کا شعور ترقی یافتہ ہوگا، اس کے احساسات میں اس مقدار سے اجتماعیت اور آفاقیت ہوگی۔ ایک ادنیٰ عقل کا آدمی اپنی ذات اور اپنے قریبی اعزا پر ظلم ہوتا نہیں دیکھ سکتا اور فوراً انتقام پر آمادہ ہو جاتا ہے، مگر ایک ترقی یافتہ شعور کے آدمی کو اپنے کنبہ رشتہ کی اتنی پروا نہیں ہوتی، جتنی اپنی جماعت اور قوم کی ہوتی ہے، وہ بعض حالات میں اپنے عزیز پر ظلم ہونا گوارا کر لیتا ہے مگر اس کی قوم پر جب کوئی حملہ کیا جاتا ہے تو وہ بے تاب ہو جاتا ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر جب آدمی شعور کے اعلیٰ مدارج کو پہنچتا ہے، تو قومیت سے انسانیت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے اور نوع انسان کے کسی فرد کو وہ مظلوم نہیں دیکھ سکتا۔ پس سزا کی خواہش فطری احساس پر مبنی ہوتی ہے اور برائی کے خلاف جنگ کرنے کے لیے اسے فطرت انسانی نے اختیار کیا ہے۔ اس کی نوعیت خواہ کچھ ہو مگر

اصل سزا کا حق بجانب ہونا مسلّم ہے۔

سَزا کا مقصد

مقصد سزا کے متعلق اصولی نظریے تین ہیں، نظریۂ امتناع، نظریۂ اصلاح، اور نظریۂ مکافات کے مطابق سزا کا مقصد صرف یہ ہے کہ ارتکاب جرائم کی روک تھام کی جائے اور فقط ایسے ذرائع اختیار کیے جائیں جن سے لوگ جرائم پیشہ نہ ہو سکیں۔ نظریۂ اصلاح یہ چاہتا ہے کہ اخلاقی تعلیم و تربیت کے ذریعہ مجرموں کو اصلاحی سزا دی جائے یعنی تعزیر کے بجائے ان کو ایسی تعلیم دی جائے جس سے وہ جرم کو خود بُرا سمجھ کر چھوڑ دیں اور نظریۂ مکافات کا مدعا یہ ہے کہ آدمی اپنے کیے کی سزا خود بھگتے۔ یعنی اسے معلوم ہو جائے کہ جو جرم وہ کرتا ہے اسے سوسائٹی کس نظر سے دیکھتی ہے اور وہ خود اس کی ذات کے لیے کس حد تک نقصان دہ ہے۔ اوّل الذکر محض تہدید و تخویف تک بس کرنا چاہتا ہے، ثانی الذکر اس سے آگے بڑھ کر قید و بند کی تو تائید کرتا ہے مگر صرف اس لیے کہ مجرموں میں اخلاقی روح پیدا ہو جائے اور وہ خود محسوس کرنے لگیں کہ جرم ایک انسان کے لیے اپنے اندر کیسی ذلّت رکھتا ہے۔ اور آخر الذکر کہتا ہے کہ مجرم کا اپنے کیے کی سزا بھگتنا ایک فطری امر ہے، اگر سوسائٹی کسی مجرم کو سزا نہ دے اور ثبوت جرم کے بعد بھی اس کے ساتھ رعایت برتے تو وہ جرم کی پرورش کرے گی اور فساد کو اس کی اشاعت میں خود مدد دے گی۔ اگر چور کو چوری کی سزا نہ دی جائے اور اسے محض نصیحت و تعلیم کر کے چھوڑ دیا جائے تو وہ صحیح معنوں میں نہ نصیحت لے گا، نہ تعلیم، بلکہ اس کی ہمت اور بڑھ جائے گی اور اس کی جرأتیں دو چند ہو جائیں گی۔ قانون کوئی نصیحت و مشورہ کی کتاب نہیں ہے کہ لوگوں کو محض

وعظ و تلقین سے راہ راست پر لانے کی کوشش کرے بلکہ وہ ایسے احکام قطعیہ کا مجموعہ ہے جن کی خلاف ورزی اپنے ساتھ ایسے مقرر نتائج رکھتی ہو کہ ہر شخص کو ارتکاب جرم کرتے وقت انہیں بھگتنے کا یقین ہو اور وہ انہیں ضرور بھگتے۔ اگر ایسا نہ ہو تو نہ قانون کا اقتدار قائم رہ سکتا ہے اور نہ جرائم کی بندش ہو سکتی ہے۔

سزا کا صحیح اصول

مگر ہمارے خیال میں سزا کا مقصد ان تینوں پر حاوی ہے۔ اخلاق سزا کا تقاضا صرف اس لیے کرتا ہے کہ جرم نہ ہو۔ اس کے لیے جس طرح تہدید و تخویف ضروری ہے، اسی طرح تعزیر بھی ضروری ہے، اور اصلاح بھی۔ ان تینوں کو ملائے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر آپ محض تہدید سے کام لیں تو یقین رکھیے کہ جو فطرت ایک دفعہ لذت جرم سے آشنا ہو چکی ہے وہ محض تہدید سے کبھی باز نہیں آئے گی بلکہ آپ کے قانون کی پکڑ اتنی خفیف دیکھ کر اور جری ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر محض تعلیم و اصلاح سے کام لیجئے گا تو ممکن ہے بعض طبیعتیں اس سے باز آ جائیں، مگر مجرموں کی اکثریت آپ کے بندی خانہ کو محض ایک مدرسہ سمجھے گی جس میں جرم کرنے کے بعد انہیں کچھ مدّت لکچر سننے کے لیے گزارنی پڑے۔ اور اگر صرف تعزیر ہی کو آلۂ کار بنائیے گا تو بعض ایسی طبیعتیں جو اصلاحی تعلیم و تربیت سے راہ پر آ سکتی ہیں، ضرورت سے زیادہ سزا بھگت کر سزا کی عادی ہو جائیں گی اور سزا کا رعب اُن پر سے اُٹھ جائے گا۔ پس سزا ان تینوں پر مشتمل ہونی چاہیئے اور نفسیات کی مدد سے اس کے خاص خاص قوانین بنانے چاہئیں۔ مثلاً سنگین اخلاقی جرائم کی سزا اتنی سخت دینی چاہیئے کہ نہ صرف مجرم ہمیشہ کے لیے اس سے

توبہ کرلے، بلکہ اس سزا کے تصوّر سے دُوسرے مجرم کانپ اُٹھیں اور ارتکاب جرم کی جرأت نہ کرسکیں۔ مثلاً چور کا ہاتھ کاٹ دیجئے، زانی کو ۸۰ کوڑے لگائیے، اور قاتل سے قصاص لیجئے۔ یہ ان جرائم کی انتہائی سزائیں ہیں جو نہ صرف مجرم کو ہمیشہ کے لیے جرم سے منع کردیتی ہیں بلکہ تمام ایسی طبیعتوں کے لیے جو جرم کی طرف مائل ہوں ایک دائمی عبرت کا کام دیتی ہیں۔ اس میں بظاہر ایک قسم کی وحشت معلوم ہوتی ہے مگر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ایک ہاتھ کی قربانی سے آپ ہزاروں انسانی طبیعتوں کی اصلاح کردیتے ہیں اور سینکڑوں مجرموں کے لیے منع و عبرت کا سامان کردیتے ہیں۔ رہے خفیف جرائم تو ان کے ارتکاب کے پہلے موقع پر صرف تہدید و نصیحت کافی ہے، لیکن اگر دوبارہ ارتکاب کیا جائے تو ایسی عبرتناک سزا دینی چاہیئے کہ پھر مجرم ایسی جرأت نہ کرے۔ اس بارے میں نفسیات کا اصول یہ ہے کہ جب اوّل اوّل آدمی جُرم کرنا سیکھتا ہے تو اس کی طبیعت میں جرائم پیشگی پُوری طرح راسخ نہیں ہوتی اور محض اصلاحی تعلیم اور تھوڑی تہدید و تعزیر سے اس کا راہِ راست پر آجانا ممکن ہے لیکن جب وہ اس اصلاحی عمل کے بعد دوبارہ ارتکاب جرم کرے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ لذت جرم سے اس حد تک آشنا ہوچکا ہے کہ نرمی کے برتاؤ اور نصیحت سے نہیں مان سکتا، ایسی حالت میں اسے وہ سخت سے سخت سزا دینی چاہیئے جو اسے اس کے عمل کی انتہائی پاداش میں دی جاسکتی ہو۔ یہ اصول بالکل غلط ہے کہ مجرموں کو ان کے جرم کے مطابق سزا دی جائے، کیونکہ اس طرح تو وہ رفتہ رفتہ سزا بھگتنے کے عادی ہوجائیں گے اور پھر سزا کا خوف ہی دل سے نکل جائے گا۔ سزا یا تو

دی ہی نہ جائے اور مجرم کو راہ راست پر آجانے کے لیے موقع دیا جائے، لیکن جب اس کی ضرورت ثابت ہو تو پھر ایسی دی جائے کہ مجرم اس کی بالکل توقع نہ کرتا ہو۔ ایک دفعہ مہینہ بھر، دُوسری دفعہ ۶ مہینہ، پھر سال بھر، اس کے بعد دو سال اس طرح تدریجاً بڑھنے سے مجرم قید کو کھیل سمجھنے لگتا ہے، اسے قید بھگتنے کی عادت ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ وہ جیل کو گھر بنا لیتا ہے۔ نفسیات کے صحیح اصول پر اگر عمل کیا جائے تو یہ سب سزا ایک ہی وقت میں اسے دے دینی چاہیئے تاکہ وہ پہلی ہی دفعہ ایسا سبق لے کہ پھر نہ بھولے۔

یہ بحث فلسفۂ قانون سے متعلق ہے اور یہاں اس سے زیادہ کچھ کہنے کی گنجائش نہیں۔ البتہ یہ بات صاف کر دینی چاہیئے کہ اگرچہ انسداد جرائم کے لیے علم الاخلاق سزا کی ضرورت تسلیم کرتا ہے اور جماعت کو فسادی مادوں سے پاک کرنے کے لیے اس نے تعذیر کی اجازت دی ہے، مگر اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ وہ سزا، تکلیف اور جسمانی تعذیر کو پسند کرتا ہے۔ نہیں اس کے نزدیک سزا کا وجود بہرحال جماعت کے لیے اخلاقی پستی کی علامت ہے اور ایک ایسی ناپسندیدہ شئے ہے کہ اس کا وجود کسی طرح نہ رہنا چاہیئے۔ وہ صرف ایسی مجبوریوں کی حالت میں اس کی اجازت دیتا ہے جب تعلیم و اصلاح سے کام نہ چلے، اور سوسائٹی کو فساد سے نجات دلانے کے لیے اس کا استعمال ناگزیر ہو جائے۔

جُرم کی ذمّہ واری

اس بحث میں یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ انسان اپنے افعال کا کس حد تک ذمہ دار ہے۔ بعض علمائے اخلاقیات جُرم کو دیوانگی کا نتیجہ سمجھتے ہیں اور

مجرم کو سزا دینے کے بجائے قابل علاج بتاتے ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں گویا ان کے نزدیک کوئی مجرم اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں ہے بلکہ وارفتگی میں ارتکاب جرم کرتا ہے، اور اس کے لیے وہ یہ منطقی دلیل پیش کرتے ہیں کہ عقل کبھی جرم کا مشورہ نہیں دے سکتی پس اگر کوئی شخص جرم کرتا ہے تو حالتِ معقولیت میں نہیں کرتا، اور جب حالت معقولیت میں نہیں کرتا تو دیوانہ ہے اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں۔ بعض کی رائے ہے کہ انسان مجبور محض ہے، اس کے افعال اس کے ارادہ کے ماتحت نہیں بلکہ حالات کے ماتحت ہوتے ہیں اور جب حالات اسے جرم کرنے پر مجبور کریں تو وہ کیوں اس کا ذمہ دار ٹھیرایا جائے ؟ مگر یہ سب کچھ غلط ہے ۔ انسان کو نہ حالات مجبور کرتے ہیں اور نہ یہ بات صحیح ہے کہ جرم کرنے والا حالت معقولیت میں نہیں ہوتا ۔ جرم کی اصلیت انسان کی وہ حرص ہے جو اسے لذّت کا غلام بناتی ہے اور اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لیے اسے ناجائز ذرائع کی طرف مائل کرتی ہے ۔ یہ نفسانی مادہ اوّل اوّل اس کی سیرت پر اثر ڈالتا ہے اور رفتہ رفتہ اس پر قابض ہوجاتا ہے، اس کے بعد نفس عاقلہ سے اس کی جنگ ہوتی ہے مگر جب اس کی قوت اختیاری اس مادہ کی اعانت کرتی ہے تو عقل مغلوب ہوکر خود حرص کے لیے آلۂ کار بن جاتی ہے، پھر جب اس بدخیالی کو وہ عمل کی صورت میں لانے کا اقدام کرتا ہے، تو ضمیر جو سوسائٹی کے اخلاقی قوانین کا پروردہ ہوتا ہے اسے روکتا ہے ، مگر وہ اس کی بھی نہیں سنتا اور جُرم کر بیٹھتا ہے ۔ پس یہ خود انسان کا قصور ہے کہ وہ اس حرص کی بندگی اختیار کرتا ہے ، عقل کو اس کا غلام بناتا ہے اور ضمیر کی آواز سے کان بند

کرلیتا ہے۔ اس کی ذمہ داری سے اگر اس کو بری کیا جائے تو یہ اس کی ہمّت افزائی ہے اور اس کے جرم پیشہ نفس کی پرورش۔ وہ اگر مجنوں بھی ہے تو ایسا مجنوں جسے پاگل خانہ کے بجائے بندی خانہ بھیجنا چاہیئے۔ اس کا مرض اگر علاج بھی چاہتا ہے تو دواؤں کا نہیں بلکہ سزاؤں کا۔ اسے مجبور سمجھنا ایک غلطی ہے۔

یہ سچ ہے کہ بعض حالات میں ذی ہوش انسان اپنے عمل کا ذمہ دار نہیں ہوتا مثلاً اضطراری طور پر یا ناواقفیت میں اس سے کوئی فعل سرزد ہو جائے، یا محض بے خبری کے عالم میں اس کی حرکت کسی ایسے فعل کی محرک ہو جائے جس کا سامان خود اس نے نہیں کیا ہے۔ مگر یہ صورتیں شاذ ہیں اور ان میں بھی بعض ایسی صورتیں ہیں جن کی ذمہ داری اس پر عائد ہو جاتی ہے۔ جیسے کوئی شخص عمداً شراب پی کر بے خبری کے اسباب مہیا کرے اور پھر اس سے اس حالت میں کوئی فعل سرزد ہو جائے تو اگرچہ وہ براہ راست اس فعل کا ذمہ دار نہیں ہے مگر اس پر ایسی حالت پیدا کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو ارتکاب جرم کا سبب بنی ہے۔

ندامت یا اذیّت ضمیری

جب آدمی سے کوئی بُرا فعل سرزد ہو جاتا ہے، اور اس کی بُرائی اسے معلوم ہو جاتی ہے تو وہ ایک خاص تکلیف محسوس کرتا ہے جس کو اذیت ضمیری سے تعبیر کرتے ہیں، اس اذیت کی وجہ ہمارے فعل اور نصب العین کے درمیان اختلاف یا تفاوت کا احساس ہوتا ہے۔ اور اسی لیے یہ اذیت ہمارے گناہوں کے برابر نہیں بلکہ اس اختلاف کے برابر ہوتی ہے جو ہمیں اپنے گناہ اور اپنے اخلاقی نصب العین کے درمیان نظر آتا ہے۔ ایک سنگ دل گناہ گار اس اذیت

کو بمشکل محسوس کرتا ہے کیوں کہ اس نے اپنی سیرت کو ایسے خیالات اور عقائد میں پرورش کیا ہے کہ اس کے کام اس کے نصب العین سے پوری طرح مطابقت رکھتے ہیں۔ وہ اپنے ذہنی ماحول سے وسیع تر کسی ایسے ماحول کا بہت کم خیال کرتا ہے جس کا اخلاقی درجہ اس سے بلند ہو، اور جب کبھی اسے کوئی ایسا خیال آجاتا ہے تو وہ ایک خفیف سی اذیت محسوس کرتا ہے جو صرف ہوکر رہ جاتی ہے۔ برخلاف اس کے ایک ذکی الحس آدمی جو بلند اخلاقی ماحول میں رہتا ہے، اس سے جب کوئی غلطی سرزد ہو جاتی ہے تو نہ صرف اس کا ضمیر سخت اذیت محسوس کرتا ہے بلکہ اسے عرصہ تک یہ خیال ستاتا رہتا ہے کہ وہ اپنی سطح سے گر گیا ہے۔ اخلاقیات میں ندامت اسی استمراری احساس کا نام ہے جو انسان کو اس کے بُرے عمل یا اعمال پر اپنی سیرت کے بگڑ جانے کے متعلق پیدا ہو جائے، اور اسے یہ فکر پیدا ہو کہ اس کی سیرت محتاج اصلاح ہے۔

بعض علماء نے ندامت کا لفظ صرف انہی گناہوں تک محدود سمجھا ہے جن کے لیے توبہ مستلزم نہیں ہے لیکن اس کو خلش ضمیری کی تمام صورتوں تک وسیع سمجھنا چاہیئے۔

ندامت کا قدرتی نتیجہ

جذبۂ ندامت کا قدرتی نتیجہ اصلاح ہے۔ اگر انسان احساس ندامت کے بعد اصلاح کا عادی ہو جائے تو یہ احساس قوی تر ہوتا جاتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کی سلیم فطرت اسے ہر کمزوری پر ملامت کرتے کرتے اس میں اپنی سیرت کو پاکیزہ تر کرتے جانے کی عادت پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن اگر کوئی انسان

ندامت کے قدرتی منشا کی خلاف ورزی کرے اور صرف اسے محسوس کر کے رہ جائے تو یہ احساس روز بروز کمزور ہوتا جاتا ہے، اس کی پاکیزہ حسیات ضعیف ہوتی جاتی ہیں، اور آخر وہ اخلاق کے عالم اعلیٰ سے گر کر پست اور پست تر عالم میں جانے کا عادی ہو جاتا ہے، اگرچہ زندگی کے لیے کسی اعلیٰ نصب العین کی تخصیص نہیں ہے، انسان ادنیٰ عالم میں بھی رہ کر اور ادنیٰ نصب العین کو بھی پیش نظر رکھ کر جی سکتا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر وہ عالم اعلیٰ کے رہنے والوں سے زیادہ کامیاب دنیاوی زندگی بسر کر لیتا ہے۔ مگر انسانیت کی تکمیل، نفسِ عاقلہ کی تہذیب، سوسائٹی کی ترقی، اور اخلاق کے انتہائی درجات تک پہنچنے کے لیے بلند نصب العین، اُونچی نظر اور بہترین اخلاقی ماحول ناگزیر ہے۔ ہر ندامت اور ضمیر کی ہر خلش ہمیں بلند اور بلند سے بلند تر درجات تک پہنچنے کی دعوت دیتی ہے اور یہ چاہتی ہے کہ ہم عالم سفلی کا رہنا چھوڑ دیں۔ اگر اس کی تنبیہوں سے ہم ہر بار اپنی رُوح عمل کو تیز اور تیز سے تیز تر کرتے رہیں تو رفتہ رفتہ ہماری ماہیّت بدل جائے گی، ہم سے بُرے اعمال کا صدور بند ہو جائے گا اور پھر آگے بڑھ کر بُرا خیال بھی ہمارے قلب میں جگہ نہ پا سکے گا۔ بعض پرجوش مذہبی علما کا خیال ہے کہ ایسے تزکیہ کے بعد گناہ کا ارتکاب قطعاً ناممکن ہو جاتا ہے اور اسی عقیدہ نے یوحنّا سے یہ الفاظ لکھوائے ہیں کہ:

"جو کوئی خدا سے پیدا ہوا ہے گناہ نہیں کرتا، اس لیے کہ اس کا تخم اسی میں رہتا ہے، اور وہ گناہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ خدا سے پیدا ہوا ہے"

اگرچہ اس حد تک بڑھنا مبالغہ ہے، کیوں کہ نہ انسان خدا سے پیدا ہُوا ہے

نہ ہوسکتا ہے، اور نہ اس کا مبرّا عن الخطا ہونا ممکن ہے۔ وہ احتساب اعمال اور تزکیۂ نفس سے اگر کچھ کرسکتا ہے تو صرف اتنا کہ اپنے ارادوں کو بُرائی سے پاک کرلے، اپنے اعمال و افعال کو اس کے تابع کردے، اور بہ حیثیت مجموعی اپنی سیرت کو پاکیزہ بنالے۔

یہ جو کچھ لکھا گیا شخصی زندگی کے اخلاقی معائب سے متعلق تھا۔ اب ایک نظر اجتماعی عیوب پر بھی ڈالنی چاہیئے۔

اجتماعی عیوب

جس طرح افراد میں اخلاقی عیوب و محاسن ہوتے ہیں، اسی طرح جماعت میں بھی اخلاقی عیوب و محاسن پائے جاتے ہیں، یعنی یا تو اس کے شعائر افراد کو اعلیٰ سطح کی زندگی اختیار کرنے میں مدد دیتے ہیں، یا اس میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں اور اسے بلندی پر جانے کے بجائے پستی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اچھا تمدن چاہتا ہے کہ اجتماعی نظام کا دروبست ایسا ہو کہ نیکی اور خوش عملی امکانی حد تک آسان اور بدی اور بدعملی انتہائی حدود تک دشوار ہوجائے لیکن جو نظام تمدن آج ہم میں رائج ہے وہ زیادہ تر رذائل و معائب سے مرکب ہے، اور اس کی تعمیر میں بدی کے استیصال کی مطلق کوشش نہیں کی گئی ہے۔ اس میں نیت کی غایت، شرافت و انسانیت کو نہیں بلکہ ترفع اور طیب منفعت کو قرار دیا گیا ہے۔ اس میں شرافت و نیک نفسی کے لیے عرصہ تنگ اور بدی و بدعملی کے لیے میدان وسیع ہے۔ اچھے کاموں میں دشواریاں اور بُرے کاموں میں آسانیاں ہیں، انسان صحیح معنوں میں خوش خلق اور خوش معاملہ بن کر رہنا چاہے تو اس تمدن

کی آب وہوا اس کے لیے سمّیت سے پُر ہے، لیکن اگر نا جائز طریقوں سے عظمت حاصل کرنا چاہے تو اس کی آغوش تربیت اس کے لیے کھلی ہوئی ہے، دولت وقوت ایمان داری سے خار کھائے بیٹھی ہے اور بد دیانتی سے اس نے رشتہ جوڑا ہے، شرافت وانسانیت کا کوئی مفہوم نہیں رہا، دولت مند عیش کے خوگر ہیں، حاکم جفا پیشہ ہیں، کمزور غلامی کرتے ہیں اور قوت والے اپنے آپ کو آقائی کا مستحق جانتے ہیں، ترقی کے تمام ذرائع ان کے ہاتھ میں ہیں جو برائی کے علم بردار ہیں، اور بے مایگی ان کے حصّہ میں آئی ہے جو جماعت کو اس کے اخلاقی نصب العین تک لے جانے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایسے نظام تمدّن میں جماعت کوئی ترقی نہیں کر سکتی اور خواہ افراد اپنے اندر محاسن پیدا کرنے کی کتنی ہی کوشش کریں مگر ایسی اجتماعی آب وہوا میں ان کا چمن کسی طرح سرسبز نہیں ہو سکتا۔

انقلاب

افراد کو حق ہے کہ اس نظامِ تمدن کے خلاف جنگ کریں۔ اگر وہ محض اصلاحی کوششوں اور تبلیغ وہدایت سے درست ہو جائے تو بہتر، ورنہ ایسے تمام ذرائع اختیار کرنے چاہئیں جن سے اس مہلک اخلاقی مرض کی دوا ہو سکے۔ جس طرح ایک بڑی بلا کو دُور کرنے کے لیے ایک چھوٹی بلا کو اختیار کر لینا جائز ہے، ایک مہلک بیماری کو دُور کرنے کے لیے جراحی عمل کرایا جا سکتا ہے، اور ایک سنگین جرم کی روک تھام کے لیے سنگین تعذیر کا استعمال درست سمجھا جاتا ہے، اسی طرح جماعت کو ایک ہلاکت خیز نظام تمدن سے نجات دلانے کے لیے وہ

سب ذرائع اختیار کیے جا سکتے ہیں. جو خواہ اپنی ذات میں کتنی ہی اخلاقی برائی رکھتے ہوں، مگر اپنے خاصہ میں ایک بڑی اخلاقی برائی کو دُور کرنے کی قوت ان میں موجود ہو۔ زبان، قلم اور تلوار تینوں کی قوتیں اس کے خلاف صرف کر دینا جائز ہے، زبان سے اس کی مخالفت کرنا، قلم سے اس کے خلاف اشاعت کرنا اور تلوار سے اس کی جڑوں کو کاٹنا، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اخلاقی فساد کو دُور کرنے کے لیے اخلاقی فساد کرنا ایک اخلاقی گناہ ہے، مگر ان کے جواب میں ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ایک غلط نظام کی بیخ کُنی کے لیے ضروری اور مناسب ذرائع کے استعمال کو اخلاقی گناہ سے تعبیر کرنا خود ایک گناہ ہے۔ آپ اگر غلط نظام تمدن کو اُکھاڑنے کے لیے ان طریقوں کے استعمال کو گناہ کہہ کر روکتے ہیں جنہیں استعمال کیے بغیر اسے اکھاڑا نہیں جا سکتا تو یقیناً آپ ایک طرح سے اس نظام کی اعانت کرتے ہیں اور اسے باقی دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر یہ مسلّم ہے کہ جماعت کی صلاح و فلاح کے مقابلہ میں افراد کی صلاح و فلاح کوئی شئے نہیں، اور اگر یہ صحیح کہ جب افراد کی بہتری جماعت کی بہتری کے منافی ہو تو اس بہتری کو قربان کر دینا چاہیے تو پھر آپ کیوں جماعت پر ایسے افراد کی زندگی کو ترجیح دیتے ہیں جو جماعت کو اخلاقی پستی میں مبتلا رکھنے پر اصرار کرتے ہیں۔ جب آپ یہ مانتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے انسان کے حقِ زندگی میں دخل دے اور اسے قتل کرے تو اسے حقِ زندگی سے محروم کر دینا جائز ہے، اور جب آپ نے انصاف کے اس فیصلہ کو تسلیم کر لیا ہے کہ جس شخص نے کسی کے حق ملکیت پر غاصبانہ حملہ کیا ہو اسے اس حرکت پر سزا دینی چاہیے تو ایسے لوگوں کو سزا دینے میں کیوں تامل ہے جو ایک نہ دو، پوری جماعت کے حق آزادی، حق ملکیت، حق زندگی اور تمام

حقوق میں دخل دیتے ہیں اور اسے اپنی اغراض کا غلام بنا کر محض اپنی ذاتی ترقی کے لیے اس کے ذرائع کو ناجائز طور پر استعمال کرتے ہیں؟ کوئی وجہ نہیں کہ ایسے افراد کو جماعت کی پامالی کا مزید موقع دیا جائے، اگر وہ جائز اور پُرامن ذرائع سے راہ راست پر نہ آئیں تو ان کے خلاف مؤثر اور مناسب ذرائع کا استعمال قطعاً جائز ہے۔

اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم خوں ریزی کی تلقین کرتے ہیں، ہمارا مطلب صرف یہ ہے کہ سوسائٹی کو ایک مہلک اور تباہ کن نظام سے نجات دلانے کے لیے جو ذرائع بھی ضروری ہوں ان کا استعمال جائز ہے، لفظ "ضروری" صاف طور پر اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ کوئی اسٹیپ بلا ضرورت نہ چلا جائے۔ اگر صرف تعلیم و ہدایت سے کام نکل جائے تو تلخ زبانی فضول ہے، اگر صرف تلخ زبانی اور ملامت سے کام نکل سکے تو آئین جنگ بے کار ہے، اور اگر آئین جنگ ہی کارآمد ہو تو خوں ریزی فضول۔ مگر یہ نہ ہو کہ ہم اصلاح کی بے جا پابندی کر دیں اور کسی ایسے ذریعہ کے استعمال کو ناجائز قرار دے لیں جس کی ایسی پاک اور شریف جنگ میں ضرورت واقع ہو جائے۔ اخلاق کو چھوئی موئی کا درخت نہ بنائیے کہ وہ صرف نرمی ہی نرمی سے کام لیتا ہے اور سختی اس کی فطرت سے بعید ہے، وہ ہر حالت میں عدالت سے کام لیتا ہے، اس کے آئین میں نرمی نرمی کی جگہ ہے اور سختی سختی کی جگہ۔ وہ معاصی کو بخش دینے میں جتنا نرم ہے، جرائم کے انسداد میں اتنا ہی سخت ہے، اسے محاسن سے جتنی محبت ہے معائب سے اتنی ہی نفرت ہے، وہ نہ محض نرم ہے اور نہ محض سخت، اس کی نرمی و سختی حالات پر منحصر ہے اور اس کے

طرزِ عمل کا محور انسانی صلاح و فلاح ہے، انسان کی بہتری جب نرمی چاہتی ہے تو وہ نرمی کرتا ہے اور جب سختی چاہتی ہے تو وہ سخت ہو جاتا ہے، تم کبھی اس غلط فہمی میں نہ رہو کہ اخلاق محض عفو اور مہربانی کے اجزا سے تعمیر ہوا ہے۔

اس حصہ مضمون کے بعض تفصیل طلب مباحث کی تفصیل کے لیے تمہیں مرسیر کی Conduct and its disorders. مارلین کی Crime and its causes. ماڈسلے کی Body and Mind. ہیگل کی Philosophy of Rights. اسٹیفن کی Social Rights and Duties. ٹیلر کی Problem of Conduct. وغیرہ کتابیں دیکھنی چاہئیں۔ مگر بعض مسائل میں جہاں ان علمائے اخلاقیات سے راقم نے اختلاف کیا ہے، وہ خود راقم کی ذاتی رائے سے تعلق رکھتے ہیں۔

———:———

۶۔ شیرازۂ اجتماعی کی اخلاقی ترکیب

اس بحث میں ہم چاہتے ہیں کہ شیرازۂ اجتماعی کے اجزا اور اس کی ترکیب پر ایک نظر ڈالیں اور اس سلسلہ میں اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اخلاقی روشنی میں دکھانے کی کوشش کریں۔

(حیات اجتماعی دراصل ایک شیرازہ ہے اور اس شیرازہ بندی سے جو علایق پیدا ہوتے ہیں وہ اجتماعی زندگی کے مختلف حصّے ہیں جو اخلاقی نقطۂ نظر سے بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ ان حصّوں میں خصوصیت کے ساتھ جو قابل ذکر ہیں وہ خاندان، سوسائٹی، مذہب، حکومت اور کاروبار ہیں۔ یہاں ایک ایک کا الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے:۔)

خاندان

(اس شیرازہ بندی میں پہلی چیز خاندان ہے۔ اور اس کی بنیاد فطری الفت و محبت پر ہے اس زندگی پر ارسطو نے سیاسیات میں ڈیواس نے Studies of family life. میں وکای نے Moral philosophy. میں اور ہیگل نے فلسفہ حواب میں خوب بحث کی ہے۔)

خاندان کی ابتدا طفلی کی بے چارگی سے ہوتی ہے۔ سب سے پہلے انسان جب آنکھ کھولتا ہے تو اسے اپنے ماں باپ کی صورت نظر آتی ہے، ان سے زیادہ اس کے ساتھ کوئی پیار محبت کرنے والا نہیں ہوتا اور وہی اس کو پال پوس کر بڑا کرتے ہیں۔ خاندانی زندگی میں سب سے زیادہ اس کا تعلق انہی دونوں سے ہوتا ہے۔ اخلاق کا تقاضا ہے کہ انسان اپنے ماں باپ سے ادب، محبت اور اطاعت کے ساتھ پیش آئے۔ ان کی عزت دنیا میں سب سے زیادہ کرے، ان کی خوشنودی کو اپنے لیے ذریعہ نجات سمجھے، ان کی خدمت اپنا سب سے بڑا فرض خیال کرے اور ان کی اطاعت میں حتی الامکان کوتاہی نہ کرے۔ والدین کے فرائض یہ ہیں کہ وہ اولاد کی خبرگیری میں کوئی کوتاہی نہ کریں، اپنی ذاتی محبت یا منفعت کی خاطر ان کی زندگی کو برباد نہ کریں، ان کے اندر فضائل حسنہ پیدا کرنے کی کوشش کریں، ان کی صحت اور قوائے عقلی و فعلی کے نشوونما کا خیال رکھیں، ان کو اعلیٰ تعلیم دلانے کی کوشش کریں اور اس تعلیم میں اپنی مرضی کو دخل دینے کے بجائے ان کی ذہنی قابلیت اور رجحان طبع کو مدنظر رکھیں، والدین کے بعد دوسرے خاندانی رشتہ دار بھائی، بہن، چچا، ماموں، اور نزدیک و دور کے اعزا ہیں۔ انسان اگر ان کے ساتھ موانست و الفت کے تعلقات رکھے تو ان میں اپنے بہترین دوست پائے گا اور اس کی خاندانی زندگی بلکہ بیرونی زندگی بھی ایک حد تک خوشگوار گزرے گی اور اگر ان تعلقات کو کشیدہ رکھے تو اپنے بدترین دشمن بھی اسے انہی میں ملیں گے اور اسے خاندانی مناقشات کی نہایت تلخ زندگی بسر کرنی پڑے گی۔ پس ہر شخص کا اخلاقی فرض ہے کہ اپنے

خاندانی اعزا و اقربا سے خلوص، محبت اور ہمدردی کے ساتھ پیش آئے۔
تیسرا درجہ خاندانی زندگی کا عملی پہلو ہے، یہ دو آدمیوں کے عمر بھر کا ساتھ ہے جس میں ایک دوسرے کے دُکھ درد، بھلائی برائی اور مصیبت و راحت کا شریک ہوتا ہے۔ اس کو ایسے اسلوب پر قائم ہونا چاہیے کہ آپس میں محبت و موانست اور اعتماد ہو۔ اگر یہ تعلق باہمی محبت پر قائم نہ ہو تو دونوں کی زندگی تلخ ہو جاتی ہے اور دنیا کا کوئی قانون اس کا علاج نہیں کر سکتا۔ سب سے بڑی چیز جس کا ان تعلقات کو قائم کرتے وقت لحاظ رکھنا ضروری ہے انتخاب، توافق مزاج، نکاح کے مقصد، اور حیات منزلی کی نزاکتوں کو سمجھ لیتا ہے۔ عام طور پر ان باتوں کا خیال نہیں کیا جاتا، اسی لیے اکثر شادیاں ناکام اور حسرت انجام ہوتی ہیں۔ سوشل ریفارم کا بہترین مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ ان خرابیوں کو دُور کرنے کے لیے عوام کی اخلاقی تربیت کرے اور انہیں شادی کے صحیح اصولوں سے آگاہ کرے۔

دوستی

خاندانی زندگی کے بعد دوسرا درجہ دوستانہ زندگی کا ہے۔ انسان جب ذرا ہوش سنبھالتا ہے، اور اپنے گھر سے نکل کر باہر کی دنیا کو دیکھتا ہے تو اسے اپنے میلان طبع یا اپنے اثرات ماحول کے مطابق ایک سوسائٹی ملتی ہے اور اس میں وہ اپنے ہم عمروں کے ساتھ تعلقات قائم کرتا ہے۔ یہ اس کی دوستانہ زندگی ہے جس کو حیات اخلاقی میں بڑا دخل ہے۔ صحبت جس قسم کی بھی ہو اکثر انسان کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے اور عام طور پر وہ نہ صرف عادات، خصائل اور خیالات میں اس سے اثر لیتا ہے، بلکہ اپنی عملی زندگی میں کوئی ایک لائن اختیار

کرتے وقت بھی اس کی صحبت اور سوسائٹی اس کی رہنمائی کرتی ہے کسی نے خوب کہا ہے کہ دوست کے اندر اپنی ہی ذات ایک دوسرے قالب میں مل جاتی ہے، اور اس طرح اپنی شخصیت کا دائرہ بعنوان حسین نسبتاً وسیع ہو جاتا ہے۔" اس زندگی کے لیے کوئی قانون اور آئین نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ ہر دوستانہ صحبت نئے حالات اور نئے خیالات میں ایک جدا نہج و اسلوب پر واقع ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ایک اخلاقی اصول ہے کہ انسان اپنے لیے ایک اچھی صحبت تلاش کرے، دوستانہ تعلقات کو خلوص پر قائم کرے، اور دوستوں کے ساتھ اس ڈھنگ سے علائق و روابط قائم کرے کہ وہ اغراض پر تو مبنی نہ ہوں مگر زندگی کے اعلیٰ نصب العین کو حاصل کرنے میں پوری پوری مدد دیں۔

مذہب

سب سے زیادہ زبردست چیز جو حیات انسانی پر اثر ڈالتی ہے وہ مذہب ہے۔ اس کی بنیاد روحانیت پر ہے، اس لیے وہ تمام مادّی اثرات پر تفوق رکھتا ہے، اور روحانیت بھی ایسی کہ اس کے عقائد اور اصول انسان کی ذہنی دنیا پر حاکم ہوتے ہیں، ماں باپ اور آل اولاد کی محبت، میاں بیوی کی الفت، دوستوں کی دوستی، حتیٰ کہ خود اپنی جان کی فکر سب کچھ اس کے سامنے ہیچ ہے اس کے ہاتھوں میں انسان کی باگیں ہیں، وہ جدھر چاہے اس کو موڑ دے اور جس طرف چاہے اسے مائل کر دے۔ جماعتوں کے ذہنی ارتقا اور ان کے اخلاقی نظام کی تخلیق کا دارومدار بڑی حد تک اسی پر ہے، مثلاً جس قوم کا مذہب ترکِ دنیا اور رہبانیت کے اصول پر قائم ہوگا وہ تمدن و عمرانیت سے ناآشنا رہے گی،

جس قوم کے مذہب میں احترامِ حیات اور اہما کے اصول غالب ہوں گے وہ فطرتاً فوجیت اور جنگی رُوح سے محروم ہوگی، جس قوم کا مذہب فضائل اخلاق اور فطرت کے صحیح اُصولوں پر قائم ہوگا وہ لازماً بلند اخلاق اور عالی حوصلہ ہوگی۔ قس علی ہذا۔ پس یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان کو اپنے مطمح نظر کی تکمیل میں سب سے زیادہ جو چیز مدد دیتی ہے وہ اس کا مذہب ہے۔ یہاں موقع نہیں کہ تفصیل کے ساتھ ایک سچے فطری مذہب کے اصولوں پر بحث کی جائے اور یہ بتلایا جائے کہ جماعت انسانی کے لیے کون سا مذہب ایسا ہے جس پر عمل کرکے وہ اپنے اخلاقی نصب العین کو حاصل کرسکتی ہے، کیونکہ یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے، البتہ اخلاقی حیثیت سے صرف اتنا کہنا ضروری ہے کہ خواہ کوئی مذہب ہو، بہرحال لا مذہبیت سے بہتر ہے، اور اگر اس کے بنیادی اصولوں پر غور کیا جائے تو ضرور وہ کسی نہ کسی بلند اخلاقی مقصد کو لیے ہوئے ہوتا ہے۔ پس دنیا سے مذہبی تعصب اور عناد کو مٹانا ہر اس شخص کا فرض ہے جو دنیا کو بلند اخلاق اور خوش حال دیکھنا چاہتا ہے۔ ہر شخص اپنے مذہب پر عمل پیرا ہونے اور اس کے ذریعہ اپنے اخلاقی نصب العین کو تلاش کرنے میں پوری طرح آزاد ہو، دین کے معاملہ میں کوئی جبر و اکراہ نہ ہو، اور کوئی انسان کسی دُوسرے انسان سے اور کوئی جماعت کسی دوسری جماعت سے صرف اس بنا پر عناد و مخالفت نہ رکھے کہ اس کا تعلق دوسرے مذہب سے ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہر شخص کو پُورا حق حاصل ہو کہ اپنے نزدیک جس مذہب کو حق پر سمجھتا ہے، اس کی طرف بغیر کسی دوسرے مذہب پر حملہ کیے، اپنے ابنائے نوع کو

دعوت دے ، اور مقصد صرف یہ پیش نظر رکھے کہ اس کا فرض اپنے خیال کے مطابق دوسروں کو راہ حق دکھانا ہے ، اور اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ چونکہ دنیا اختلافات مذہبی کے جھگڑے میں پڑی ہوئی ہے ، خصوصاً ہمارا ملک اس بلائے عظیم کے باعث سخت اخلاقی انحطاط میں پڑا ہوا ہے ، اس لیے عام مذہبی آزادی و رواداری کی تحریک فلاح انسانی کے لیے بہت ضروری ہے۔

حکومت

اجتماعی تعلقات کی سب سے زیادہ بالادست قوت حکومت ہے۔ درحقیقت اس کا منشا یہ ہے کہ اجتماعی قویٰ کو ایک مرکز پر قائم کرے ، اجتماعی نظام کو عادلانہ تنظیم کے اصول پر آئین و قوانین کے ذریعہ منظم کرے ، جماعت کو شر و فساد کے مادوں سے محفوظ رکھ کر امن و امان کے ساتھ ترقی کرنے کا موقع دے ، جماعت کے لیے وہ تمام ضروری سامان بہم پہنچائے جو اس کی ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے ضروری ہیں ، اور دوسری قوموں کی دراز دستی سے جماعت کی پُرامن زندگی کو محفوظ رکھنے کے لیے دفاع کا انتظام کرے۔ ان فرائض کو ادا کرنے کے لیے اس کا حق ہے کہ جماعت سے اپنے جائز احکام و قوانین کی اطاعت کا مطالبہ کرے ، ان انتظامات کے لیے جتنا روپیہ ضروری ہے وہ تضریب محاصل کے ذریعہ وصول کرے ، اور جماعت کی فلاح و بہبود کے لیے جن قوانین کی ضرورت ہے وہ وضع کرے۔ یہ حکومت کوئی خارج از جماعت شئے نہ ہونی چاہیئے اور نہ کسی خاص فرد یا چند افراد کی ذاتی ملک ہونی چاہیئے۔ بلکہ وہ جماعت کے لیے اور جماعت ہی کی ہونی چاہیئے۔ جماعت ہی اپنی آزاد رائے عامہ سے ، اس کے

منتظمین کو مقرر کرے، جماعت ہی کی مرضی کے مطابق وہ حکومت کا انتظام کریں، جماعت ہی سے ان کو قوت حاصل ہو، اور جماعت ہی کی بہتری کے لیے وہ اس قوت کو صرف کریں۔ اور جماعت کو یہ اختیار حاصل ہو کہ جب راعیین حکومت اس کی مرضی کے مطابق کام نہ کرسکیں یا اپنی ذاتی رائے کا جماعت کو غلام بنانے کی کوششیں کریں تو وہ ان کو الگ کرکے دوسرے آدمیوں کو مقرر کرے۔

حکومت کا صحیح اخلاقی معیار دراصل یہی ہے، مگر چونکہ حکومت کے ذریعہ ہزاروں لاکھوں اپنے جیسے انسانوں کی باگیں ایک شخص یا چند اشخاص کے ہاتھوں میں آتی ہیں، اور ایک انسان کے لیے اس میں بڑی لذّت ہے کہ اسی جیسے ہزاروں انسان اس کے آگے جھکیں اور اس کی غلامی کریں، اس لیے قوی الارادہ اور غیر معمولی قابلیتوں کے انسانوں نے حکومت کو اپنی ذاتی ملک بناکر دنیا میں شخصی و استبدادی حکومتوں کی بنیاد ڈال دی ہے جو درحقیقت ایک غیر طبعی اور غیر اعتدالی حالت ہے، اس کے ماتحت جماعت کے قوائے ذہنی و عملی ترقی کرنے کے بجائے انحطاط کی طرف مائل ہوتے ہیں اور وہ اپنے صحیح نصب العین کو حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکتی۔ اخلاق کا تقاضا یہ ہے کہ وہ انسانی جماعتوں کو اس بلا سے نجات دلائے اور دنیا سے غاصبانہ نظام حکومت کو مٹاکر، سچے اصول عدل پر حکومت کی بنیادوں کو قائم کرے۔ چونکہ حکومت کے ہاتھوں میں جماعت کی تمام مادی قوتیں ہیں جن کے صحیح یا غلط استعمال پر جماعت کے تمام مادّی و اخلاقی قویٰ کے ارتقاد

انحطاط کا پورا پورا انحصار ہے، اس لیے ایک صحیح نظام حکومت کا قیام جماعت کے لیے ہر حیثیت سے نہایت ضروری ہے۔

کاروباری زندگی

کاروباری زندگی انسان کی خالص عملی زندگی ہے جس کی بنیاد صرف معاملات ومعاہدات پر ہے۔ وہ انسان کے لیے میدان عمل ہے جس میں اگر وہ کامیاب اُترے تو اس کی زندگی کامیاب، اور ناکام ہے تو اس کی زندگی ناکام ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ خالص مادّی زندگی ہے، مگر اس کو اخلاقی زندگی میں بھی بڑا دخل ہے کیونکہ انسان کی صحیح اخلاقی تکمیل اس کے معاملات ہی میں ہوتی ہے۔ اس لیے اخلاق کو جماعت کے کاروباری نظام کی اصولی تنظیم میں ایک حد تک دخل ہونا چاہیئے۔ معاملات کا یہ پہلو کہ ان میں کن چیزوں کو بڑھانا اور کن کو گھٹانا چاہیئے، اخلاق سے تعلق رکھتا ہے اور یہ سوال کہ کن طریقوں پر معاملات کامیاب ہوسکتے ہیں اور ان پر کس طرح عمل کرنا چاہیئے، اس کا جواب سیاسیات اقتصادیہ کے ذمہ ہے۔

کاروباری زندگی میں مساویانہ تعلقات کم تر اور بالادستی اور زیردستی کے تعلقات بیشتر ہوتے ہیں ان میں ایک دوسرے کے انسانی حقوق کا احترام واجب ہے، جو شخص کسی کے حقوق میں دست اندازی کرے یا اس کو زیردست سمجھ کر ذلیل کرے، یا اپنے جیسا انسان نہ سمجھے تو اس کی بالادستی کے زور کو توڑنا سوسائٹی کا فرض ہے۔ اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ کاروباری تعلقات میں ماتحتی وزیردستی کی حد بندی کردی جائے، اور اس کو غلامی

کے درجہ تک نہ پہنچنے دیا جائے۔ اسی طرح چونکہ معاملات کی بنیاد معاہدات پر ہے اس لیے معاہدات میں دیانت وصداقت کو ہر بات پر مقدم رکھا جائے اور سوسائٹی کی متحدہ قوت ہر کاروباری شخص کو راستبازانہ اصول پر کام کرنے کے لیے مجبور کرے۔

اکثر لوگ اس بات پر افسوس کرتے ہیں کہ تمدن جتنا جتنا بڑھتا جاتا ہے اتنا ہی اتنا کاروباری زندگی میں رفق ومحبّت کا حصّہ کم ہوتا جاتا ہے۔ پہلے اربابِ معاملہ کے باہمی تعلقات رفیقانہ ہوتے تھے اور بعض اوقات ان میں خاندانی تعلقات کی جھلک پائی جاتی تھی، مگر اب بقول کارلائل سوائے "روپے کے تعلق" کے نہ مربیانہ شفقت ہے اور نہ وفاداری۔ لیکن یہ بات دراصل قابل افسوس نہیں ہے۔ رفیقانہ تعلق جب کسی فطری محبت پر مبنی نہ ہو تو نہ صرف یہ کہ وہ ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتا، بلکہ نہایت آسانی سے تلخ انجام صورتیں اختیار کرلیتا ہے۔ اس حالت کو ایک بہتر صورت پر لانے کے لیے صرف یہی طریقہ ہوسکتا ہے کہ ان تعلقات کو راستبازانہ معاہدات پر قائم کیا جائے اور جہاں تک معاملات کا تعلق ہے کسی قسم کے دوسرے تعلقات کو اس کے ساتھ آمیز نہ کیا جائے۔ اِس طرح صاحب معاملہ آدمیوں کے تعلقات کاروباری حدود سے آگے نہیں بڑھ سکتے، نہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بے جا توقعات قائم کرسکتے ہیں اور نہ ایسی توقعات کو صدمہ پہنچنے سے ان میں کشیدگی پیدا ہوسکتی ہے۔ معاملات کو صحیح اُصولوں پر چلانے کے لیے صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے بدنظمی، ناانصافی اور بدمعاملگی کا سدّباب ہوسکتا ہے۔ رہا یہ معاملہ

کہ خادم و مخدوم، آڑھتیہ اور ایجنٹ، اور چھوٹے بڑے تاجروں کے ذاتی تعلقات کن بنیادوں پر ہونے چاہئیں تو اس کے متعلق ہمارا خیال یہ ہے کہ ان میں بھی رفق و محبت کو دخل نہ ہونا چاہیئے کیونکہ ان کی وجہ سے ان کے معاملاتی تعلقات کو نقصان پہنچتا ہے، انہیں صرف ہم وطنی، ہم پیشگی، اور عام انسانی ہمدردی پر قائم ہونا چاہیئے تاکہ ایک دوسرے کی معاونت، دستگیری اور ہمدردی کی طرف مائل رہے مقصد دراصل یہ ہونا چاہیئے کہ بالا دستی و زیر دستی کے تعلقات میں خوش گواری پیدا کی جائے، اور ان کو ایسے اصولوں پر قائم کیا جائے کہ نہ تو ان سے معاملات کو کوئی نقصان پہنچے اور نہ کاروباری آدمیوں کے باہمی تعلقات میں کوئی کشیدگی ہو۔

اخلاقی کاروبار کے اس حصّہ سے کوئی بحث نہیں جو اشیائے تجارت کی مانگ، اس کے تغیّر و تبدّل اور تجارتی معاملات کے اُتار چڑھاؤ سے متعلق ہے، کیونکہ وہ موضوع اخلاق سے کوئی دور کا بھی تعلق نہیں رکھتا البتہ اس حیثیت سے کہ مانگ کی کمی و بیشی جماعت کے مذاق و عادات کے تغیّر و تبدّل کا نتیجہ ہوتی ہے، اخلاق یہ دیکھ سکتا ہے کہ جن چیزوں کی مانگ بازار میں بڑھ رہی ہے وہ جماعت کی اخلاقی حالت کے کس پہلو سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً اگر بازار میں اسباب طباعت اور لکھنے پڑھنے کی چیزوں کا زیادہ زور ہے تو خیال کیا جاتا ہے کہ جماعت کا میلان علم کی طرف زیادہ ہے، اور اگر اسباب زینت و آرائش کی بکری زیادہ ہے تو فوراً ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ جماعت کا میلان عیش و عشرت کی جانب ہے اسی طرح وہ یہ بھی

دیکھ سکتا ہے کہ جن پیشوں سے یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں وہ حیات انسانی کے لیے مضر تو نہیں ہیں پس اس نقطۂ نظر سے تمام لوازم تمدن سے بحث کی جاتی ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو چیزیں اخلاقی حیثیت سے جماعت کی زندگی پر کوئی بُرا اثر نہیں ڈالتیں، اور جن کے تیار کرنے والوں کو جسمانی حیثیت سے کوئی نقصان بھی نہیں پہنچتا ان کا کاروبار درست ہے اور جن کا حال اس کے برعکس ہے وہ ناجائز ہیں۔

اس مسئلہ پر علمائے اخلاقیات میں بہت دلچسپ اور مفید بحثیں ہوئی ہیں خصوصاً اسباب عیش و تنعم کے متعلق بسکنٹ کی مسیحی تمدن، ہیکن کی Ethics of citizenship. اور اسٹیفن کی Social Rights and Duties. میں بہت کچھ لکھا ہے۔

خلاصہ یہ کہ انسانی زندگی کے ہر پہلو میں اخلاق اس بات کا خیال رکھتا ہے کہ اجتماعی فوائد کو کوئی نقصان نہ پہنچے اور افراد کے تمام اعمال اجتماعی ترقی کے لیے ہوں۔ دُوسرے الفاظ میں وہ آخری معیار جس پر علم الاخلاق تمام معاملات، اور تمدنی کیفیات کو جانچتا ہے، محض اجتماعی مفاد ہے۔ مگر ایک عرصہ سے انفرادی اغراض کے تغلب نے اس اجتماعی مفاد کو اپنا تابع بنا رکھا ہے، اور جماعتوں کے مصالح کو قوی افراد اپنے ذاتی مصالح پر قربان کرتے رہے ہیں۔ جماعتیں اب اس انفرادی غلبہ سے بیزار ہو گئی ہیں اور ان میں عام طور پر یہ خیال پیدا ہو رہا ہے کہ دنیا سے انفرادیت کو مٹا کر اشتراکیت کا اصول رائج کریں جس کا منشا یہ ہے کہ ہر چیز جماعت کی ہو، افراد کی تمام کوششیں اور ساری قوتیں محض جماعت کی

ترقی و فلاح کے لیے ہوں، اور تمام انفرادی مصالح اجتماعی مصالح میں جذب ہو جائیں۔ اس تحریک کی حمایت خصوصیت کے ساتھ وہ جماعتیں کر رہی ہیں جو انفرادیت و استبدادیت سے بہت زیادہ دُکھ پا چکی ہیں اور خاص خاص افراد نے جن کے عادلانہ نظام کو بالکل درہم و برہم کر کے تمام ذرائع ترقی پر اس طرح قبضہ کر لیا ہے کہ جماعت کے بقیہ افراد کے لیے تمام راستے بند ہو گئے ہیں۔ اگرچہ اس تحریک میں غصہ اور جوش کے اجزا بھی کافی مقدار میں شامل ہیں اس لیے وہ انتہائی اجتماعیت پر زور دینے میں عدل سے ہٹ گئے ہیں، مگر اخلاقی حیثیت سے ان کے یہ مقاصد بہت اچھے ہیں کہ ادنیٰ پیشوں کو معزز بنایا جاوے، ہنرمندیاں قابل وقعت ہوں، اعلیٰ پیشوں پر سے پابندیاں ہٹا دی جائیں، جماعت کا ہر فرد اپنی قابلیت و استعداد کے مطابق ترقی کے انتہائی مدارج تک پہنچ سکے، اور جماعت کے ہر فرد کو اپنی محنتوں کے پورے پورے ثمرات سے متمتع ہونے کا حق حاصل ہو۔ اگر یہ تحریک اعتدالی صورت اختیار کر لے تو وہ بہت سے اخلاقی فوائد پیدا کرے گی۔

ان مباحث کی تفصیلات کے لیے یا حسن نظام اخلاقیات، بسج وک کی Principles of politics. اور گرین کے سیاسی لکچر دیکھو۔

———:———

۷۔ عناصرِ ترقی

گذشتہ صفحات میں ہم نے جگہ جگہ اس امر کا ذکر کیا ہے کہ اخلاقی زندگی ایک ارتقائی عمل ہے۔ یہ بات زیادہ صاف اور واضح بحث کی محتاج ہے۔ اگرچہ ہمیں اس خیال میں کہ دنیا ترقی کر رہی ہے، خواہ کتنا ہی شک کرنے کو جی چاہتا ہو، مگر اس کی صداقت کسی نہ کسی طرح عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ دنیا کی ترقی کا خیال تمام تر دورِ حاضر کی پیداوار، اور عہد فطرت کے انسانی خیالات سے کسی قدر مختلف شئے ہے۔ اب یہ ایک مسلّمہ عقیدہ ہو گیا ہے کہ بنی نوع انسان کی عمر جتنی جتنی زیادہ ہوتی جاتی ہے، اس کے تجربات، اور اس کی معلومات میں وسعت ہوتی جاتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی اس کا نصب العین بلند تر اور اس کے ذرائع حصول وسیع تر ہوتے جاتے ہیں۔ تاہم یہ دل فریب مایوسی اب تک ہم میں موجود ہے کہ موجودہ نسل اپنے اسلاف کی تنزل پذیر یادگار ہے، اور ہماری ماضی پرست فطرت کے لیے گذشتہ عہد زریں کا خیال جب کہ انسان موجودہ عیش پرستوں اور حماقتوں سے پاک تھا، اپنے اندر قدرتی کشش رکھتا ہے۔ اور اگر اس پرانے عقیدہ پر ہم غور کرتے ہیں تو ایک حد تک وہ درست بھی نکلتا

ہے، کیونکہ جب نئے حالات اپنے ساتھ نئے فرائض لاتے ہیں تو ساتھ ہی شر کے نئے مواقع بھی پیدا کرتے ہیں۔ آج کل کے تاجرانہ اخلاق سے دور گذشتہ کے دوستانہ اخلاق کا موازنہ کرو تو تمہیں یہ فیصلہ کرنے میں سخت زحمت پیش آئے گی کہ ہم درحقیقت تنزل کر رہے ہیں یا ترقی۔ اگر ایک طرف بعض حیثیات سے ہمارے افعال زیادہ منظم، معقول اور وسیع اصول پر مبنی معلوم ہوتے ہیں تو دوسری طرف بعض حیثیات سے یہ بھی نظر آتا ہے کہ ہم اگلے لوگوں سے نسبتاً زیادہ خودغرض اور بددیانت ہوگئے ہیں لیکن اگر ہم کو اپنی ترقی کا کبھی یقین ہوتا ہے تو صرف اس صورت میں کہ افراد کے افعال سے قطع نظر کرکے ہم اخلاق کے ان اعلیٰ اصولوں اور نصب العینوں پر نظر کریں جو ہمارے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ اور پھر افراد کے متعلق بھی جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں یاد کرنا پڑتا ہے کہ انفرادی زندگی میں بھی بہرحال ترقی ہوئی ہے، کیونکہ جب اصولوں اور نصب العینوں میں ترقی ہوئی ہے تو لازماً افراد کی اخلاقی حالت میں بھی ہونی چاہیے۔ جن کے بغیر ان اصولوں کا قیام مشکل ہے۔

ترقّی کا ثبوت

موجودہ نظام زندگی میں ہم جس چیز کو تنزل کی علامت سمجھتے ہیں وہ دراصل ہماری ترقی کے یقین کو قوی کرنے والی شئے ہے۔ رسکن کہتا ہے کہ "گھانس ہر سال ہری ہو جاتی ہے مگر آفت آتی ہے تو صرف گیہوں پر۔ اس لیے کہ اس کی فطرت اعلیٰ ہے۔" کارلائل نے اس سے زیادہ خوب صورت الفاظ میں اس مطلب کو ادا کیا ہے وہ کہتا ہے کہ " انسان کی اضافی ثقاوت

اس کی فطری سعادت و بزرگی کا نتیجہ ہے"۔ امرسن کا بھی ایک مشہور مقولہ اسی خیال کو ظاہر کرتا ہے کہ " ہماری کمزوری و کوتاہی کا اثبات دراصل ہماری رُوح کی برتری کا ایک لطیف کنایہ ہے"۔ ان سب کا مدّعا یہ ہے کہ انسان کی فطرت کو جس زوال کے خطرہ سے دو چار ہونا پڑتا ہے وہ اس کے علو فطرت کی بدولت ہے۔ حیوان کو یہ بات نصیب نہیں، انسان میں گناہ کرنے اور گناہ سوچنے کی جو قوت ہے، اگرچہ اسے ذی الطبع بناتی اور اس کے درجۂ شرافت سے گرا دیتی ہے، مگر اس کی یہ ذلّت بھی حیوان کو میسّر نہیں۔ میں کسی کی عزّت و شہرت، جاہ و منصب کی ترقی اور ہر دلعزیزی پر رشک کرتا ہوں تو یہ جذبات خواہ میری دنائت کا ثبوت ہوں مگر میرے ذی شعور ہونے کی صریح علامت ہیں۔ گرین نے اس قسم کے اخلاقی گناہوں کا حوالہ دینے میں سخت غلطی کی ہے۔ انسان کی اصلی خصوصیت یہ نہیں ہے کہ وہ بُرائی کے نئے اصناف اپنے اندر رکھتا ہے بلکہ دراصل اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ شعور رکھتا ہے اور اگر بُرائی میں مبتلا بھی ہوتا ہے تو شعور کے ساتھ۔

علم اپنے اندر بُرائی بھی رکھتا ہے اور بھلائی بھی۔ اس کی فطرت نہیں بدلتی مگر تغیّر عمل کے ساتھ اس کے اثرات بد بھی ہو سکتے ہیں، اور نیک بھی۔ ہماری دوزخ کی گہرائی ہماری جنّت کی بلندی کا پتہ دیتی ہے اور اگر ہم معائب و رذائل میں بھی مبتلا ہو گئے ہیں تو بہرحال ہم میں شعور بڑھ گیا ہے جو بُرائی اور بھلائی دونوں کی اصل ہے اور اس کی موجودگی میں ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ اپنی تمدنی ترقی کے ساتھ ہم اخلاقی پستی کو بھی محسوس کر کے فضائل کی طرف بڑھنا شروع

کردیں۔ پس اس خیال میں شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے کہ حالات زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ اخلاقی زندگی میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ کارلائل جیسا شخص بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:۔

"ترقی انواع کے مسئلہ پر آجکل جس طرح بحث کی جاتی ہے اس کا میں قائل نہیں ہوں مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اصل مسئلہ بڑی حد تک یقینی ہے۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کے خیالات اس کے آبا و اجداد کے خیالات سے مشابہ ہوں۔ اس کا نقطۂ نظر نئی معلومات سے یقیناً کچھ زیادہ وسیع ہوگا اور وہ اپنے اسلاف کے علم و تجربہ سے فائدہ اٹھا کر بہت کچھ نئی باتیں پیدا کرے گا۔ جب یہ ہر شخص کی انفرادی ترقی ہے تو نوع انسان کی ترقی بھی اسی کے ساتھ لازم آجاتی ہے۔"

یہی ترقی ہے جو بڑے بڑے انقلابوں کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔

عالمِ اخلاقی کی تعمیر

ہم اُوپر کسی جگہ کہہ آئے ہیں کہ انسان کی اخلاقی زندگی جس ماحول میں گذرتی ہے، اس کو اخلاقی عالم Moral universe. سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس عالم کی تعمیر تین عناصر سے ہوتی ہے۔ ایک عنصر اجتماعی نصب العین ہے۔ یہ جماعت کا متحدہ نصب العین ہوتا ہے اور تنوع کے ساتھ افراد کی تمام کوششیں اسی کے لیے ہوتی ہیں دوسرا عنصر اجتماعی شعائر ہیں جن کا اس سے پہلے ہم کہیں ذکر کر چکے ہیں۔ تیسرا عنصر اعمال عادیہ ہیں جن کو ہم نیم شعوری طور پر نقلاً اختیار کرتے ہیں اور جو کسی واضح ہدایت یا کسی اسوۂ حسنہ کی دانستہ تقلید پر مبنی نہیں ہوتے۔ اجتماعی

دنیا کے یہ تینوں عنصر ہر عہد اور ہر ملک میں کم یا زیادہ ترقی یافتہ صُورت میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں باہم اکثر کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کسی قوم کا نصب العین ہمیشہ اس کے شعائر و رسوم کے مماثل نہیں پایا جاتا بلکہ بعض اوقات تو خود رسوم اور شعائر میں بھی پوری مطابقت نہیں ہوتی۔ مثلاً ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ جن لوگوں کا مذہب صلح و آشتی کے نصب العین پر مبنی ہے وہ قتل و غارت کا بازار گرم کرتے ہیں۔ اور جن کے قومی شعائر فضائل اخلاق پر مبنی ہوتے ہیں ان کی رسوم اخلاقی رذائل سے مرکب ہوتی ہیں۔

قوموں کی اخلاقی ترقی بڑی حد تک ان عناصر کی باہمی تطبیق کی کوششوں پر مشتمل ہوتی ہے اور ان کوششوں کی تدریجی کامیابی کے ساتھ ساتھ نصب العین بلند اور شعائر و رسوم اصلاح پذیر ہوتے جاتے ہیں۔

تطبیق عناصر کا نتیجہ

ان عناصر میں تطبیق کی کوشش اکثر اوقات جدید نصب العین یا جدید شعائر پیدا کر دیتی ہے۔ مثلاً جو شعائر ایسے ہیں کہ انسانی عادات کو ان کے مطابق نہیں کیا جا سکتا وہ ناصائب اور غیر تشفی بخش سمجھ کر بدل دیے جاتے ہیں اور لازماً ان کی جگہ دُوسرے شعائر پیدا کیے جاتے ہیں۔ اسی طرح قوم کے حالات جب ثابت کر دیتے ہیں کہ عملی حیثیت سے اس کا نصب العین قابل حصول نہیں ہے یا غلطی پر مبنی ہے تو وہ اس کی جگہ دوسرا متحدہ نصب العین پیدا کر لیتی ہے۔ ہمارے رسوم و عادات بھی اس سلسلہ میں بدلتے ہیں اور بتدریج شعائر کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ان سب میں جب تطابق ہو جاتا ہے تو ہم ترقی یافتہ

کہلائے جاتے ہیں۔

کبھی کبھی قوموں کی زندگی میں ایسے بحران کا وقت بھی آجاتا ہے جب رسوم وشعائر اور نصب العین کے قطعاً بدل دینے کا سوال پیدا ہوجاتا ہے۔ مثلاً اس وقت یورپ کا صنعتی و حرفتی نظام جس انقلاب سے دوچار ہے وہ اسی قسم کے بحران کا نتیجہ ہے۔ مگر یہ غلط نظام تمدن سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا علاج اس نظام تمدن کو بدلنے سے خود بخود ہوجاتا ہے۔

نقائص کا احساس

اخلاقی دنیا کے ان اختلافات سے قطع نظر کرکے، جو قدرتی طور پر ہم کو ترقی کے لیے مجبور کرتے ہیں خود ہمارے رسوم وشعائر اور حصول نصب العین کے ذرائع کا نقص اور بعض اوقات خود نصب العین کی غلطی جب ہم محسوس کرلیتے ہیں تو یہ احساس بھی ہماری ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ اس نقص کا احساس عموماً اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کوئی مصلح ہمیں اپنے نظام کی منطقی نااستواری کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ مثلاً ہم ایک ہی کام کے لیے کبھی کوئی طریق اختیار کرتے ہیں اور کبھی کوئی حالانکہ اس اختلاف کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، اپنے معاملات میں ہم کبھی ایک لائن اختیار کرتے ہیں اور کبھی دوسری، حالانکہ یہ اختلاف ہمارے کاروبار میں تلون پیدا کرتا ہے، اسی طرح اپنی خانگی اور دوستانہ زندگی میں ہمارے تعلقات کبھی شگفتہ ہوتے ہیں اور کبھی کشیدہ، حالانکہ یہ خود ہماری اپنی ہی زندگی کے لطف کو غارت کرنے والا اختلاف ہے۔ ایک مصلح ان غلطیوں کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ وہ ہماری اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ پر نظر

ڈالتا ہے، اس کے نقائص کو ٹٹولتا ہے اور ہمیں ان کے احساس پر مجبور کرتا ہے۔ وہ ہم سے پوچھ سکتا ہے کہ جو تکلیفیں تم انسان کو نہیں دیتے وہ حیوانوں کو کیوں دیتے ہو۔ حالانکہ احساسِ اذیت ان میں بھی موجود ہے؟ وہ ہم سے سوال کرسکتا ہے کہ انسانیت کے جو حقوق تم نے مردوں کو دیے ہیں عورتوں نے کیا قصور کیا ہے کہ وہ انہیں نہیں دیتے؟ وہ ہم سے یہ بھی دریافت کرسکتا ہے کہ اگر بنی نوع انسان کے تمام افراد انسانیت میں یکساں ہیں اور فطرت نے انسانی رُوح سب پر برابر تقسیم کی ہے تو یہ چھوٹے بڑے، ذلیل و عزیز اور قوی و ضعیف کی تفریق تم میں کیوں موجود ہے؟ اسے یہ بھی پوچھنے کا حق ہے کہ حکومت اگر اس نظام کا نام ہے جو ایک جماعت اپنے اندر نظم قائم کرنے اور متحدہ قوت سے اپنی ترقی و حفاظت کا سامان کرنے کے لیے اختیار کرتی ہے۔ تو تمہارے ہاں حاکم و محکوم کے بجائے خادم و مخدوم کی نسبت کیوں نہیں قائم ہوتی؟ اسے ہمارے اخلاقی اصولوں کے متعلق بھی محاسبہ کرنے کا حق ہے کہ اگر میدان جنگ میں بہادری اور کھانے پینے میں اعتدال و میانہ روی اچھی ہے تو قوت کے استعمال میں ضبط و تحمل اور عیش و عشرت میں پرہیز گاری کیوں اچھی نہیں؟ غرض یہ کہ وہ ہر وقت، ہر حال میں، اور ہر شعبۂ زندگی میں ہم کو ایسے ہی نقائص کی طرف متوجہ کرتا ہے اور رفتہ رفتہ ہم میں خود اتنا احساس پیدا ہو جاتا ہے کہ اپنے اعمال کی غلطیوں پر آپ ہی محاسبہ کرتے اور اپنے عیوب کو خود ہی سمجھ کر دُور کرنے کی کوشش کرنے لگتے ہیں۔ یہی چیز ہمیں ترقی کی طرف اُبھارتی اور ہم میں ترغیب اصلاح پیدا کرتی ہے۔

الکزنڈر کا نظریہ انتخاب اخلاقی بھی یہی ترغیب اصلح کا نظریہ ہے۔

اخلاقی ترقی کا ظہور

یہ اخلاقی ترقی زیادہ تر اس وقت نمایاں ہوتی ہے جب لوگ فضائل و فرائض کے متعلق زیادہ گہرے خیالات اختیار کرتے ہیں اور یا تو پچھلے اصولوں کو بالکل بدل دیتے ہیں، یا ان میں تفریع و تفصیل کر کے انہیں وسیع کر دیتے ہیں، یا نئے اصولوں کا اضافہ کر کے نئے محاسن، نئے فضائل، نئے حقوق اور نئے فرائض پیدا کر لیتے ہیں۔ مسٹر گرین نے اپنے مقدمۂ اخلاقیات میں ایک جگہ فضیلت کے متعلق یونانیوں کے خیالات سے آج کل کے خیالات کا مقابلہ کیا ہے، اس کے مطالعہ سے اس ترقی کا مطلب خوب واضح ہوتا ہے۔ وہ یونانیوں کے انفرادی فضائل میں سے عفّت اور شجاعت کو لے کر آج کل کی عفّت اور شجاعت سے اس کا مقابلہ کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ اب ان کے معنی اور مصداق میں کتنی نمایاں وسعت ہوگئی ہے۔ عفّت کی نسبت اس نے لکھا ہے کہ یہ فضیلت یونانیوں کے ہاں صرف کھانے پینے اور مباشرت کے معاملات تک محدود تھی لیکن اب اس میں ضبطِ نفس کی تمام صورتیں شامل ہوگئی ہیں۔ نفس کشی یونانیوں میں جن اصولوں پر مبنی تھی آج وہ ہماری نفس کشی کے وسیع مفہوم میں ایک جز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہمارے شہوانی میلانات کو دبانے کے لیے یونانیوں کی طرح صرف ایک اخلاقی روک ہی نہیں ہے۔ بلکہ اجتماعی تعلقات کی بہت سی بندشیں اس کے لیے موجود ہیں۔ جس عیش پرستی میں آدمی کو پہلے کوئی مزاحمت نظر نہیں آتی تھی اب بیوی

بچوں کے حقوق اور ابنائے جماعت کے مفاد اس کے لیے مزاحم ہیں۔ رفاہِ عام کے خیالات نے ذاتی لذت طلبی کے خلاف جن مطالبات کا احساس آج ہمارے ضمیر میں پیدا کر دیا ہے وہ اس زمانہ کے مطالبات سے کہیں زیادہ وسیع ہیں، اخلاقی وفاداری کی جس قدر صورتیں اب پیدا ہو گئی ہیں وہ اپنے تنوع کے لحاظ سے یونانیوں کے ہاں کوئی وجود نہ رکھتی تھیں۔ میور ہڈ نے بھی Elements of Ethics. میں اسی قسم کا موازنہ کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ :-

"یونانیوں نے فضیلت کا استنباط جن اصولوں سے کیا تھا وہ دو ہیں۔ ایک یہ کہ ہر وہ عیش پرستی جو انسان کو امن یا جنگ کی حالت میں اپنے فرائض ادا کرنے سے روکے اس سے احتراز کرنا چاہیئے، اور دوسرے یہ کہ ذاتی خواہشات کے لیے ایسی حد بندی ہو کہ ایک دوسرے کے حقوق میں دست اندازی نہ کرے ..... یونانی حکما میں ایک خیال یہ بھی تھا کہ وہ لذت جس کا تعلق شہوت سے ہے انسان کے شایاں نہیں، اس لیے کہ دوسرے حیوانات بھی اس کا احساس رکھتے ہیں۔ حالانکہ آج اُس غیر فطری اُصول کے بجائے عصمت کی بنیاد اس اہم، وسیع اور فطری اصول پر رکھی گئی ہے کہ ہر فرد بجائے خود مقصود ہے، اس کے ساتھ آلات و وسائل کا سا سلوک نہ کرنا چاہیئے۔ یہ ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں کہ موجودہ زمانہ میں یورپ اس اصول کی پیروی سے بہت دُور ہے لیکن نفس اصول کا جس حد تک احساس اب کیا جاتا ہے قدیم زمانہ میں وہ سرے سے مفقود ہی تھا۔ اب ہر شخص کو قانوناً جو حقوق حاصل ہیں ان کی بنا پر ناممکن ہے کہ کوئی مرد کسی عورت کو زبردستی اپنی شہوت رانیوں کا ذریعہ بنا لے۔

اگرچہ اس قسم کی حرکات کا ارتکاب آج بھی اسی طرح رائج ہے جس طرح پہلے تھا، مگر فرق یہ ہے کہ اب اخلاقی ماحول نے اس قدر ذہنی ترقی کرلی ہے کہ ہر ایسی حرکت پر ضمیر ملامت کرتا ہے، مگر پہلے اسے قابل فخر سمجھ کر کیا جاتا تھا۔ ارسطو کے زمانہ کا ایک یونانی جس کے چاروں طرف سینکڑوں غلام ہوتے تھے، ایسا ضمیر ہی نہ رکھتا تھا کہ وہ اسے بندگیٔ شہوت پر ملامت کرے۔ اس زمانہ کے حکما کی تحریرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے زمانہ میں اس قسم کی عادتیں مایۂ افتخار تھیں اور لوگ انہیں تفاخراً بیان کیا کرتے تھے۔ یہ بات آج مفقود ہے۔"

پس معلوم ہوا کہ اب نہ صرف فضائل کا دائرہ وسیع ہوگیا ہے بلکہ وہ اصول بھی جن پر فضائل و محاسن کی بنیادیں رکھی گئی ہیں بہت وسیع ہوگئے ہیں۔ اور یہی اخلاقی ترقی کا ظہور ہے۔

فرائض کی توسیع

تمہیں معلوم ہوچکا کہ اصول فضائل کے عمق اور مفہوم فضائل کی وسعت کو اخلاقی ترقی سے کیا تعلق ہے اور فضیلت کی اس تعمیم سے تم یہ بھی سمجھ سکتے ہو کہ اس اخلاقی ترقی کے ساتھ ایک قسم کی آفاقیت بھی پیدا ہوگئی ہے یعنی قوم یا ملک کی تخصیص کے بجائے تمام عالم انسانیت میں اصول اشتراک پیدا ہوگیا ہے، جو اصول یونانیوں پر حاوی ہیں، وہی حبشیوں پر بھی ہیں، جو گوروں پر اپنا دامن پھیلاتے ہیں وہی کالوں پر بھی وسیع ہیں، اور جو مَردوں کے لیے ہیں وہی عورتوں کے لیے بھی ہیں۔ اب ترقی کے ایک دُوسرے پہلو کو سامنے لاؤ۔ تم دیکھو گے کہ فرائض میں روز بروز گوناگونی اور وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس طرح

انسان اپنے خیالات اور عقائد میں ترقی کرتا ہے اسی طرح نئے نئے فرائض بھی پیدا ہوتے ہیں مثلاً جب انسان کی فطرت و غایت کا مسیحی تخیل وجود میں آیا تو اس کے ساتھ ایک نیا فرض مسیحی تعلیمات کی اشاعت کا پیدا ہوگیا جو پہلے نہ تھا۔ اسی طرح جب عرب کے وحشیوں نے اسلام قبول کیا تو ان کے فرائض کی دنیا ہی بدل گئی، امر بالمعروف، تبلیغ دین، قیام امن وغیرہ نئے فرائض پیدا ہوگئے اور نوع انسان کی اخلاقی اصلاح کے ساتھ جو اہم اور غیر محدود نتائج وابستہ ہیں، ان کا احساس پیدا ہوتے ہی اسلام کے پیروؤں کو اپنا یہ قطعی فرض نظر آنے لگا کہ اسلام کا پیغام حق دنیا کے چپہ چپہ تک پہنچائیں۔ حالانکہ اسلام سے پہلے ان فرائض کا تخیل بھی عربوں میں نہ تھا۔ یہی حال عہد جدید کا ہے۔ تمدن و تعلیم کی ترقی نے اخلاقی فرائض میں ایک زبردست اضافہ کیا ہے جس کا احصا بھی ذرا مشکل ہی سے کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر اس تغیر کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ جو انسان اور حیوان کے جنسی تعلق اور احساسی اشتراک کا علم حاصل ہونے کے بعد جانوروں کے ساتھ ہمارے سلوک میں پیدا ہوگیا ہے[1]۔ صرف جانور ہی نہیں

---

[1] اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حقوق و فرائض کا جو اصول ہم انسان پر جاری کرتے ہیں وہی حیوانوں تک بھی وسیع کر دیا گیا ہے کیونکہ جانوروں پر انسانی حقوق کو نافذ کرنا ایک لغوبات ہے، البتہ ہم جانوروں کے اس حق کو تسلیم کرتے ہیں کہ انہیں تکلیف مالایطاق سے برباد نہ کریں بلکہ اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے متعلق تو ہم اپنا یہ فرض محسوس کرنے لگے ہیں کہ انہیں جنسی ترقی میں مدد دینی چاہیئے، کیونکہ وہ ایک قسم کا شعور رکھتے ہیں جو ترقی کرکے انسانی شعور کی جانب میلان رکھتا ہے۔

بلکہ بے جان چیزوں کے ساتھ بھی اچھا سلوک کرنے کا احساس ہم میں پیدا ہوگیا ہے اور ہم ان کے اس حق کو تسلیم کرنے لگے ہیں کہ ان کے ساتھ بیدردی برتنا اور بے فائدہ انہیں برباد کرنا اچھا نہیں ہے۔

توسیع فرائض کا نتیجہ

فرائض کی اس توسیع کے مقابلہ میں اس حقیقت کو پیش کیا جاسکتا ہے کہ بہت سے فرائض کا احساس فنا بھی ہورہا ہے چنانچہ پہلے زمانہ میں خادم و مخدوم کے باہمی فرائض وحقوق جس قدر وسیع تھے وہ آج مفقود ہیں اور دوستوں میں جو آپس کے فرائض تسلیم کیے جاتے تھے اب ان کا شائبہ بھی نہیں۔ یہ درست ہے لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ اس شعور فرض کی فنا پذیری دراصل ایک حد تک ہمارے دائرۂ فرائض کی وسعت کا نتیجہ ہے۔ خادم و مخدوم کے ذاتی تعلق کی قوت جس میں لوگ حد سے زیادہ مبالغہ کرتے ہیں، پہلے زمانہ میں اس لیے اب سے زیادہ تھی کہ فرائض وحقوق کا تناسب درست نہ تھا۔ اس زمانہ میں خادم کے فرائض تو بیشمار تھے مگر حقوق مبہم تھے۔ آقا اپنے فرض کو تو محسوس نہیں کرتا تھا۔ مگر خادم سے اس کا یہ مطالبہ قوی تھا کہ وہ وفادار رہے۔ اور یہ ہوتا بھی تھا کہ خادموں میں حق نمک کا احساس بہت زیادہ تھا۔ اخلاقی ترقی نے اس حالت کو بدل کر حقوق و فرائض کا توازن قائم کردیا ہے اب فرائض کے ساتھ حقوق کا بھی چولی دامن کا ساتھ ہوگیا ہے اور کوئی شخص اپنے حق کا اس وقت تک مطالبہ نہیں کرسکتا جب تک اس کے برابر کا فرض ادا نہ کرلے۔

پس اسے توسیع فرائض کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے کہ بڑے فرائض نے چھوٹے فرائض کو دبا دیا ہے۔ اور صحیح فرائض نے غلط فرائض کی جگہ لے لی ہے۔

ایک شُبہ کا اِزالہ

بعض علمائے اخلاقیات نے ایک یہ سوال بھی پیدا کیا ہے کہ اخلاقی فرض کے متعلق ہمارے خیال میں جو وسعت پیدا ہوئی ہے وہ دراصل شعور اخلاقی کی ترقی کا نتیجہ ہے یا صرف ہمارے ماحول کے بدل جانے کا؟ مثلاً ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ دورِ حاضر میں غلامی کو باطل کرنے کی وجہ صنعت وحرفت کی عام ترقی ہے[1] مگر یہ محض غلط فہمی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غلامی کے باطل ہونے کا خیال اور پھر دستور غلامی کو مٹا دینے کی فرضیت کا احساس دراصل اقتصادی حالات کی ترقی ہی کا نتیجہ ہے، اور دوسرے مسائل میں بھی ہماری ترقی تغیّر حالات ہی کی رہین منّت ہے، مثلاً عورتوں کی آزادی کی تحریک جدید اقتصادی ومعاشری حالات ہی نے پیدا کی ہے، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اخلاقی ترقی کی واقعیت میں شک کیا جائے، ترقی خواہ حالات کا نتیجہ ہو، خواہ احساس کا، خواہ کوئی اور غیر معلوم سبب اس کا محرک ہو، مگر بہرحال نفس ترقی میں شبہ نہیں کیا جا سکتا، اور جب نفسِ ترقی مشتبہ نہیں تو ماننا پڑے گا کہ شعور اخلاقی کی ترقی اس کے ساتھ مستلزم ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات مسلّم ہے کہ اخلاقی زندگی کہیں دنیا سے باہر نہیں بلکہ خود اپنے ماحول میں اپنا عمل کرتی ہے، اور اس کا

---

[1] میورہڈ کی Elements of ethics.

نشوونما بہرحال ہماری قوت، ہمارے علم اور ہمارے شعور کے نشوونما سے وابستہ ہے۔ پس اگر ہماری اخلاقی حالت ترقی کرتی ہے تو ہمارے قوائے ذہنی واخلاقی ہی کی مدد سے کرتی ہے خواہ ان قوئے کو حالات پرورش کرتے ہوں یا کوئی اور شئے۔

اخلاقی زندگی جدید حالات کے ساتھ ہمیشہ نئے برگ وبار پیدا کرتی ہے اور نئے مسائل اپنے حل کی نئی صورتیں پیش کرتے ہیں۔ ہیگل نے اپنی کتاب Philosophy of History میں اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا ہے کہ

"انسانی رُوح، اپنے زمانہ کی زندگی پر اپنا عمل کرتی ہے، کیونکہ یہ اس زندگی میں تغیر پیدا کرنے کی ایک غیر محدود قوت ہے۔" دوسرے الفاظ میں نئے حالات جو نئی زندگی پیدا کرتے ہیں اس پر انسانی رُوح نقاشی کرتی ہے۔

بہترین بھلائی کی طلب

پس اب جب کہ اخلاق کا ترقی پذیر ہونا ظاہر ہو چکا ہے، یہ حقیقت آپ کھُل جاتی ہے کہ ایک ایسا آدمی جو مبداء فیاض کے ہاں سے کمال اخلاق کی غیر معمولی قوت لے کر آیا ہو، وہ محض اپنے ماحول کے شعائر و عقائد اور اپنے زمانہ کے مسلمہ نصب العینوں کے عالم میں زندگی بسر نہیں کر سکتا، اور نہ معمولی اخلاقی سطح پر قناعت کر سکتا ہے، بلکہ وہ اس اونچائی پر جانا چاہتا ہے جو اخلاق کی انتہائی بلندی ہو۔ اس کو اپنے گرد و پیش کے ذرائع اور اپنے ہمعصروں کے نصب العین سے تشفی نہیں ہوتی، وہ زیادہ مکمل، زیادہ کامیاب اور زیادہ

بلند نصب العین اور اس کے ذرائع حصول کو ڈھونڈھتا ہے۔ اس کی فطرت محض بھلائی نہیں بلکہ بہترین بھلائی کو طلب کرتی ہے اور وہ ان باتوں سے مطمئن نہیں ہوتا جو اسے صرف بُرا انسان بننے سے بچاتی ہیں۔ اس کو ایک ایسے عالم کی تلاش ہوتی ہے جہاں انسان اپنے منتہائے مقصود کو پا سکے اپنی اصلی شرافت کو حیوانی دانائیوں سے پاک کر سکے، اور اس بلند ترین نصب العین کو حاصل کر سکے جو اشرف المخلوقات انسان کا سچّا نصب العین ہو سکتا ہے۔ بعض ایسے اخلاقی علماء جن کے پاس رُوحانیت کی کمی ہوتی ہے اپنے محدود علم کی بنا پر ایسے عالم کی موجودگی کو ناممکن قرار دیتے ہیں، اسے محض خیالی عالم سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صرف اونچائیوں کا خواب ہے۔ بعض یہ نظریہ قائم کر لیتے ہیں کہ ایسے خواب دیکھنے والے ارتقائے حیات کے ایک ہی رُخ کو دیکھتے ہیں اس لیے اگرچہ وہ اپنے زمانہ کے عاقل ترین افراد ہوتے ہیں مگر دنیا اُن سے زیادہ عقل مند ہوتی ہے۔ کسی نے اگر عنایت کی ہے تو اتنا کہہ دیا ہے کہ یہ انسان کی انتہائی بلندی کا خیال ہے مگر صرف خیال ہی کی حد تک قابل حصول ہے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ایسا عالم خود ہمارے عالم حقائق ہی میں موجود ہے۔ اور اس کی تلاش میں کامیابی کا حاصل کرنا مذہب کی رہنمائی پر موقوف ہے۔ "سچّے مذہب کی تلاش کرو اور اس کی مدد سے انسانیت کے انتہائی مدارج تک پہنچنے کی سعی کرو!"

———

مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ (۱۹۰۳-۱۹۷۹ء) بیسو
عیسوی کے معروف اسلامی قائد، رفیع الشان مفکر اور بلند پایہ مصنف تھے
نے تمام بندگانِ خدا تک اسلام کا سیدھا اور سچا پیغام پہنچانے کے لیے اپنی زندگی وقف
کر دی تھی اور اپنے اس نصب العین کو منظم انداز میں انجام دینے کے لیے ایک
تحریک ــــ جماعتِ اسلامی ــــ کی بنا ڈالی جو ۱۹۴۱ء سے پوری یکسوئی اور دلدہی
کے ساتھ اقامتِ دین کی راہ پر گامزن ہے۔ غلبۂ اسلام کی سعی و کوشش میں ان پر
طرح طرح کے مصائب آئے، کئی بار جیل جانا پڑا، ۱۹۵۳ء میں "ختم نبوت" کے تعلق
سے ایک کتابچہ لکھنے کی پاداش میں ان کے لیے پھانسی کی سزا بھی تجویز ہوئی ــــ لیکن
کبھی بھی ان کے پائے استقامت میں تزلزل نہیں پیدا ہوا، پھانسی کی سزا بعد میں
عمر قید میں تبدیل کر دی گئی۔ مولاناؒ نے تحریک اقامتِ دین کی دعوت کو عام کرنے کے
لیے سو سے زائد کتابیں لکھیں، جن میں تفہیم القرآن (جلد اوّل تا جلد ششم)، خطات،
الجہاد فی الاسلام، رسالۂ دینیات، تفہیمات (۵ جلدوں میں)، تنقیحات، سیرت
سرور عالمؐ (دو جلدوں میں)، رسائل و مسائل (۵ جلدوں میں)، خلافت و ملوکیت،
شہادتِ حق، دینِ حق، سلامتی کا راستہ، اسلام کا نظامِ حیات، پردہ،
حقوق الزّوجین وغیرہ اہم تصنیفات سمجھی جاتی ہیں اور کم و بیش چالیس
زبانوں میں ان کے ترجمے ہوئے۔